بسم الله الرحمن الرحیم

ترجمه

اسفار

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)

مرحلهٔ سوم

جعل

مرحلهٔ چهارم

ماهیت

مرحلهٔ پنجم

وحدت و کثرت

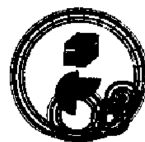
مرحلهٔ ششم

علت و معلول

ترجمهٔ اسفار اربعه

سفر اول
از خلق به حق

۱/۲



ترجمه

محمد خواجوی

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الاسفار الاربعه. فارسی]
ترجمه اسفار/ صدرالمتالهین شیرازی (ملاصدرا)؛
ترجمه محمد خواجوی.— [تهران]: مولی، ۱۳۷۸-
ج.
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق: مرحله اول وجود، مرحله دوم احکام
وجود .-- ج. ۱ق. ۲ مرحله سوم تحقیق جعل، مرحله
چهارم ماهیت. مرحله پنجم وحدت و کثرت. مرحله ششم
علت و معلول.
ج. ۱. ق. ۲ (چاپ دوم: ۱۳۷۸).
ISBN 964-5996-40-6 (ج. ۱)
۱. فلسفه اسلامی -- قرن ۱۱ق. الف. خواجوی،
محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان:
اسفار الاربعه. فارسی.

B ۱۸۹/۱
ف ت/ الف۴۸۲ع ص
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران ۹۱۰۴-۷۸م



انتشارات مولی
تهران: خیابان انقلاب ـ چهارراه ابوریحان ـ شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳ ـ نمابر: ۶۶۹۴۶۴۲۹ ـ ص. پ. ۷۴۶ ـ ۱۳۱۴۵

۱۰۴/۳
۸۴

شابک: ۶ ـ ۴۰ ـ ۵۹۹۶ ـ ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 40 - 6

ترجمهٔ اسفار اربعه
سفر اول ـ جلد دوم
صدرالمتألهین شیرازی ـ ملاصدرا
ترجمه: محمد خواجوی
چاپ اوّل و دوم: ۱۳۷۸ و ۱۳۸۱
چاپ سوم: ۱۳۸۴ = ۱۴۲۶
تعداد: ۱۱۰۰ نسخه
لیتوگرافی: تصویر
چاپخانه: ایران مصور
صحافی: امین
حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بنایی
نگارهٔ روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی
۵۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

مرحلهٔ سوم: تحقیق جعل

(۱ـ۴۸)

مرحلهٔ چهارم: ماهیت و لواحق آن

(۴۹ـ۱۱۶)

مرحلهٔ پنجم: وحدت و کثرت و لواحقِ آن

(۱۱۷ـ۱۵۸)

مرحلهٔ ششم: علت و معلول

(۱۵۹ـ۴۰۶)

فهارس

(۴۰۷ـ۴۳۰)

ترجمهٔ اسفار ـ سفر اول

مرحلهٔ سوم

تحقیق جعل

مرحلهٔ سوم

در تحقیق جعل و آنچه بدان بستگی دارد

فصل اول

در بیان محل گفتگو و محدود کردن اطراف خلاف در مسألهٔ جعل و نقل سخن‌ها در این‌باره

جعل یا بسیط است، و آن افاضهٔ نفس شئی است که متعلق به ذات او است و دور از آمیزش ترکیب؛ و یا مؤلَّف و گرد آمده است، و آن جعل شئی راست شئی، و آن را آن گردانیدن [1]، و اثر مترتب بر آن عبارت است از «هلیت ترکیبی حملی» پس درخواست دوطرف دارد: «مجعول» و «مجعول‌الیه» و هرکس که پندارد این هم بالاخره به جعل بسیط که تعلق به یک‌چیز دارد ـ مانند نفس تلبّس و آمیزش و یا صیرورت و یا اتصاف، و یا اتصافِ اتصاف و یا شبیه اینها و تنها در بعضی از مراتب ـ باز می‌گردد، اشتباه کرده است، برای‌اینکه نسبت (خارجی) مانند صیرورت و یا اتصاف و یا غیر این‌دو ـ در گونهٔ اخیر از جعل ـ بین دوطرف آن تصوّر می‌شود، البته بدان‌گونه که آن (نسبت)، آیینه‌ای برای نگرش آن‌دو (طرف) و آلتی برای نگریستن یکی از آن‌دو

۱. جعل بر دو قسم است: جعل بسیط که جعل شئی است و مفاد «هل بسیطه» که جعل ابداعی هم گویند، یعنی جعل انسان است نه جعل انسان خندان، و مفاد جعل مرکب، جعل انسان است خندان و یا متعجب، بنابراین جعل مرکب مخصوص به حالات وجودی و آثار کونی است که پس از حصول و کون اشیاء است نه خود وجود، و جعل مرکب را جعل اختراعی هم می‌گویند. «م»

به‌واسطهٔ دیگری باشد، نه به‌گونه‌ای که ذاتاً ملتفت بدان باشد، پس داخل شدنش ـ بدین‌گونه که بیان شد ـ در متعلق جعل، به صورت تبعیت و دنباله روی است نه استقلال.

و چون باتوجه و التفات بدان و به‌گونهٔ استقلال ملاحظه گردد، یعنی از آن‌جهت که در ذات خودش ماهیتی از ماهیات ذهنی و یا خارجی می‌باشد، سخن دربارهٔ آن دوباره از سرگرفته می‌شود که آیا در حّد ذات خودش نیازمند به جاعل است و یا از آن ـ از این حیثیّت ـ بی‌نیاز است و در اتصافش، به آنچه که داخل در قوامش نمی‌باشد نیازمند است؟ حکم کنندهٔ در این مطلب برهان تابناک (عرشی) می‌باشد.

نظیر آن ـ به‌حسب کون و وجود ذهنی ـ تصوّر و تصدیق است، برای‌اینکه تصوّر، نوعی از ادراک است که جز به ماهیت شئی ـ هر شئی که می‌خواهد باشد ـ تعلق نمی‌گیرد، و تصدیق نوعی دیگری از آن است که پیوسته درخواست دوطرف را دارد، و آن‌دو، موضوع است و محمول، بدین صورت که در متعلقش بر تبعیّتِ خالص، نسبت بین آن‌دو داخل می‌شود، پس اثر تصوّر، حصول نفس شئی است در ذهن، و اثر تصدیق، شئی شدن شئی است.

سپس (گوییم:) جعل مؤلف و گرد آمده، تعلقش اختصاص به عرضیّاتِ لاحق دارد، یعنی به جهت خالی‌بودن ذات، به‌حسب واقع از آنها، و تصور تخلّل و رخنه، بین شئی و نفس شئی و یا بین شئی و ذاتیات آن نمی‌رود، مانند اینکه گوییم: انسان انسان است و انسان حیوان است، برای‌اینکه بودن شئی مر آن را و یا بعضی از ذاتیات آن را ضروری است، و ضروری بی‌نیاز از جاعل است.

نمی‌گوییم حصول نفس شئی و یا نفس مقوّمات آن به ضرورت، بی‌نیاز از علّت است، چون آن محل گفتگوی بین پیروان معلم اول (ارسطو) و پیروان رواقیان است در جدایی نداشتن تقوّم از وجود مطلق ـ به‌واسطهٔ جایز بودن سلب معدوم از خود ـ برعکس نظر گروهی از متکلمان که برخی لاطائلات و هوسهایشان پیش از این گفته آمد.

پس تمامی مشائیان ـ همچنان که مشهور است ـ قایلند که: اثرِ اوّلِ جاعل، وجود معلول است، و متأخران آن را به موجودیت تفسیر کرده‌اند، یعنی اتصاف ماهیت معلول

به‌وجود ـ البته به معنایی که بیان داشتیم ـ نه اینکه اثر اوّل عبارت از ماهیت اتصاف و یا ذات معلول و یا نفس وجود می‌باشد، چون نزد آنان، ماهیات به حقایق تصوریشان از جاعل بی‌نیازاند.

و گروه دیگری از حکمای اشراقی قایلند که: اثر جاعل و آنچه که نخست و بالذات ابداع می‌نماید نفس ماهیت است، سپس این جعل، موجودیّت ماهیت را لازم می‌آورد ـ بدون افاضه‌ای از جانب جاعل ـ نه برای وجود و نه برای اتصاف، چون هر دو عقلی‌اند و مصداق هردو نفس ماهیتِ صادرِ از آن می‌باشد، همچنان که مصداق ذات بودنِ ذات، نفسِ ذات است بدون نیاز به امری دیگر، برای‌اینکه اگر ذاتِ معلول مثلاً مانند ماهیتِ انسان از علّت صادر شود، پس از صدورش نیازی به جاعلی که این ذات را نفس خودش قرار دهد ندارد، پس آن بعد از صدورش از جاعلش، از جاعلی که آن را آن (ذات) قرار دهد بی‌نیاز است.

این پندار پیش نیاید که چون ذات بودن ذات، متفرع بر نفس ذات است، و ذات هم مجعول است و نیازمند به جاعل، پس این نسبت هم نیازمند به جاعل است و مجعول آن، و همین‌طور موجود بودنش ـ بنابراین روش ـ نیازمند به جعل پیشین است که تعلق به نفس ماهیت دارد.

چون گوییم: فرق است بین احتیاجی که از جانب شئی بالذات است و بین احتیاجی که از جانب آن بالعرض و به‌گونهٔ اتفاقی می‌باشد، برای‌اینکه صدق ذاتیات و لوازم ماهیت نیازی به جعل جاعل و تأثیر اثرگذار ندارد، بلکه جعل آنها تابع جعل ذات ـ از جهت وجود و عدم ـ می‌باشد، پس اگر ذات مجعول باشد، ذاتیات و لوازم آنها مجعولِ به نفسِ آن جعل می‌باشند، و اگر ذات غیر مجعول باشد، ذاتیات و لوازم آنها غیر مجعول به «لاجعل» که ثابت برای ذات است می‌باشد، و همچنان که ضرورت ازلی، نیازِ به علّت را دفع می‌نماید، ضرورت ذاتی هم چنین است، و فرق بین این‌دو، به‌سبب نداشتن نیاز تبعی در اوّل، و ثبوتش در دومی می‌باشد.

پس جاعل، ماهیت انسان را مثلاً جعل می‌کند و او به نفس خود انسان و حیوان و قابل تعلّم و آموزش است، نه اصلاً به‌واسطهٔ جعل مؤلف و نه به نفس آن جعل بسیط، همچنان که ملا جلال دوانی و شاگردانش پنداشته‌اند که این از آراء اشراقیان است، و

اینکه گویند: ذاتیات ماهیات، به عین جعل‌شان مجعول‌اند، معنایش این نیست که انسان بودن انسان و یا حیوان، یعنی مصداق حمل آن‌دو بر وی، تعلق به جعل جاعل دارد مر او را، بلکه مرادشان این است که جعل ماهیت به عینه، جعل آن است ـ جعل کردنی بسیط ـ بلکه جعل بسیط نخست تعلق به ذاتیات و مقوّمات داشته و سپس تعلق به ماهیت پیدا می‌کند، و لوازم ـ بدون تعلّق جعل بدان (ماهیت) ذاتاً ـ مترتب بر آن است، و حال در قاعدهٔ مجعول بودن وجود در نزد مشائیان ـ در صیرورت نفس ماهیت و صیرورت نفسش مر آن و یا ذاتیات آن را ـ نیز این‌گونه است، و درستی سلبِ معدوم از نفس خود، تنها درخواست استلزام حمل شئی است بر نفس خود، یعنی تعلق جعل است بدان، خواه ذاتی باشد و خواه وجودی ـ بنابر اختلاف دو قول ـ نه احتیاج بدان.

۲
فصلی
در اشاره به خلاف گویی‌های دلایل آنان که پندارند وجود، صلاحیت معلول بودن را ندارد

پیشینیان از فلاسفه برای پیروانشان دلیلی بر درستی دو روش باقی نگذاردند، بلکه ظاهر این است که هر یک از دو دسته مدعی‌اند که ادعاشان واضح و روشن است، ولی ما در سخنان پیشینیان برهانی بر هیچ‌یک از آن‌دو نمی‌یابیم، بلکه تنها بر اشارات و آگاهانیدنهایی بسنده کرده‌اند.

بسا که برخی دلایلی چند بر اینکه وجود، صلاحیت برای معلول بودن را ندارد اقامه کنند که مبتنی بر اعتباری بودن وجود و عارض ذهنی بودن آن باشد که ذاتاً به حدوث و زوال و درآمدن توصیف نمی‌گردد، بلکه ماهیت است که موصوف بدین صفات می‌باشد، مثل آنکه گفته شود: انسان موجود و حادث است، و یا معدوم و زایل ـ نه وجود ـ چون بر وجود، قسمت وارد نمی‌گردد، بنابراین چگونه امکان دارد که یک وجود مورد جعل قرار گیرد درحالی که معلول است؟ و ما به فضل و کرم و یاری الهی این گره‌ها را گشوده و این اشکالات را در مباحث وجود حل کرده‌ایم.

برخی از متأخران معلول بودن وجود را باطل دانسته و گفته: اگر تاثیر علّت تنها در وجود باشد، باید معلول هر چیزی، معلول غیر خودش از علّت‌ها باشد، و هر علتِ چیزی، علّت تمام اشیاء باشد، بطلانِ لازم که ظاهر است و همین‌طور ملزوم، بیان ملازمه آنکه: وجود یک حقیقت است، پس برای علیّت هر وجودی علّتِ صالحی است، برای اینکه آب هنگامی که گرم شد ـ پس از آنکه گرم نبود ـ این گرمی ماهیتی از ماهیات است، بنابراین صدورش از مبادی مفارقِ (مجردِ) فیاض یا موقوف بر شرط حادث است و یا اینکه موقوف نیست، پس اگر موقوف نباشد، دوام وجودش لازم می‌آید، برای‌اینکه ماهیت وقتی قابل باشد و فاعل پیوسته فیاض باشد، دوام فیض لازم می‌آید.

و یا این است که موقوف بر شرطی از شرایط می‌باشد، در این‌صورت موقوف بر این شرایط، وجود گرمی و یا ماهیت آن می‌باشد، پس اگر موقوف، وجودِ گرمی باشد که باطل است، برای‌اینکه ملاقات آب اگر شرط برای وجود سردی باشد، و وجود سردی مساوی وجود گرمی باشد، آنچه که شرط برای وجود یکی از آن‌دو می‌باشد لازم است که شرط وجود دیگری هم باشد، برای‌اینکه حکم امثال یکی بیش نیست، و چون چنین باشد، حصول گرمی در جسم ـ هنگام ملاقات آب با آن ـ لازم می‌آید، برای‌اینکه ماهیت قابل است و فاعل فیاض است و شرط ـ هنگام این ملاقات ـ حاصل است، پس حصول معلول لازم می‌آید، و از این حصول، حصول هر چیزی هنگام حصول هر چیزی لازم می‌آید، تا به‌جایی که هیچ‌یک از حادثات و پدیده‌ها اختصاص به شرطی و علتی پیدا نمی‌کنند، و تمامی اینها باطل است و نادرست، ضرورت و عیان، آنها را دفع می‌نماید.

پس روشن شد که موقوف بر این شرط، ماهیت گرمی است؛ و چون موقوف بر غیر، ماهیت است و هرچه که موقوف بر غیر باشد درخواست سببی را دارد، بنابراین سبب، سببِ برای ماهیت است نه برای وجود، پس علّت ممکنات، تنها علّت وجود آنها نیست، بلکه علّت ماهیات آنها ـ و یا علّت هردو باهم ـ می‌باشد، پایان سخن این گوینده.

این سخن از جهاتی چند آشفته و درهم و پایه‌های لرزانی دارد: نخست آنکه: وجود

اگرچه یک حقیقت بیش نیست، ولی بخش‌ها و مراتب آن ـ به‌واسطهٔ تقدم و تأخر و نیاز و بی‌نیازی ـ مختلف است، و بیان این امر در آغاز همین کتاب گذشت؛ اگر وجود ماهیتی کلیِ نوعی باشد باید دارای افرادی متماثل و همانند هم باشد؛ این دلیل را وجهی است و آن اینکه: دانستی که وجود را ماهیتی کلی نیست، تا چه رسد که نوع و یا جنس و یا عرض باشد، آری! از آن، امرِ مصدری انتزاع می‌گردد که هنگام اعتبارِ عقل مر ماهیت را، عارض ماهیت می‌شود، و آن ـ همانگونه که بارها گفتیم ـ چیزی از حقیقت وجود نمی‌باشد.

پس وجود هر ماهیتی به نفس ذات خود، اقتضای تعیّن به این ماهیت را ـ نه سببی زاید ـ می‌نماید، با این‌همه معنی وجود غیر از معنی ماهیت است و ادراکش نیاز به لطافت باطن دارد، پس وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ اگرچه به چیزی غیر خودش اضافه و نسبت داده نمی‌شود، هم علّت است و هم معلول و هم شرط است و هم مشروط؛ ولی وجود عِلّی غیر از وجود معلولی است و وجود شرطی غیر از وجود مشروطی، تمامی اینها به نفس کون و بودنشان ـ بدون انضمام هر ضمیمه‌ای ـ وجوداند.

و اما دوم ـ به جهت ابطال آنچه که بیان داشته: ـ وجود واجبی علّتِ برای معلول اول است، خلاصهٔ دلیل در آن ـ بر قیاس آنچه که بیان داشته ـ اینکه گوییم: اگر وجود واجب علّتِ معلول اول باشد، آن یا علّتِ برای وجود او است و یا علّتِ برای ماهیت او، اوّلی که جایز نیست، برای‌اینکه وجود ـ در واجب و غیر واجب از ممکنات ـ یک حقیقت است، پس اگر صدور معلول اول از وجود واجب جایز باشد، صدورش از وجود هر یک از ممکنات ـ مانند حرکات و اعراض و غیر اینها ـ جایز خواهد بود، بطلان «تالی» که ظاهر است و مقدم هم مانند آن باطل است؛ دومی هم باطل است، برای‌اینکه واجب را ماهیتی غیر از وجود تامّی که شدیدتر و قویتر از آن نیست نمی‌باشد، و این سخن هم سودی برایش ندارد که: وجود در واجب، از لوازم ذاتش است و عین او نمی‌باشد، چون براهین قاطع بر آن قائم است که: محال است که وجود، از لوازم شیئیّت به معنی اصطلاحی باشد، پس دانسته شد که حقیقت وجود به نفس خویش، در واجب واجب است و در ممکنات، ممکن، یعنی بی‌نیاز و نیازمند و

متقدم و متأخر است، و بی‌نیازی و نیاز و تقدم و تأخر، مانند معانی مقوّم آنند، نه مانند لواحق عرضی.

و اما سوم اینکه گفته: ماهیت گرمی اگر موقوف بر شرط و علّتی نباشد، دوام وجودش لازم می‌آید، برای‌اینکه فاعل، پیوسته فیاض است و ماهیت هم دائماً قابل، بنابراین دوام فیض لازم می‌آید.

این سخن پسندیده و درست نیست، برای‌اینکه نظر گوینده که گفته: اثر جاعل عبارت است از وجود ماهیت برای نفس خودش، این نیست که معلول وقتی نفس وجود باشد، از این امر لازم می‌آید که ماهیت دارای قوام و تحصل است نه وجود، تا متفرع بر آن این شود که ماهیت علتِ قابلیت برای وجود می‌باشد، بلکه موجود در خارج ـ بنابر عقیدهٔ او ـ جز وجود بالذات نیست؛ و اما آنچه که به نام ماهیت نامیده می‌شود، با آن به نوعی از اتحاد متحد است، یعنی عقل این بهره و نصیب را دارد که برای هر یک از وجودات، معنایی منتزع و جدای از وجود ملاحظه نماید و آن را به این معنی ـ به‌حسب واقع ـ توصیف نماید، بنابراین حکایت کننده وجود است و حکایت ماهیت است و حصول ماهیت از وجود، مانند حصول سایه است از شخص، و سایه را وجود دیگری ـ همچنان که بارها به تو فهمانیدیم ـ نیست.

۳
فصلی
در ضد و نقیض بودن دلایل آنان که می‌پندارند اثر علّت عبارت است از صیرورت و موجود گردیدن ماهیت

برخی از متأخران برای اثبات روش مشائیان استدلال کرده که ملاک احتیاج به فاعل عبارت از امکان است و امکان، جز چگونگی نسبت وجود و گونه‌اش به ماهیت نمی‌باشد، پس محتاج به جاعل و اثرِ اولِ تابع آن، جز نسبت نمی‌باشد.

و (استدلال دیگر) اینکه: چون ثابت شد که وجود، زاید بر ماهیات ممکنی است، پس نفس این ماهیت امکان ندارد که مصداق حمل موجود گردد، و این آیا جز شکل‌گیری ماهیت با قیاس به ذاتیات نمی‌باشد؟

و اینکه: پیش بودن ماهیت، از اقسام پیش بودن پنجگانه نیست، بنابراین مجعول بودن ماهیت در نفس خودش لازم می‌آید.

و اینکه: سلب شئی از نفس خودش ـ وقتی وجودش عین خودش باشد ـ اگرچه مطلقاً محال است، ولی در ماهیت ممکنی، فقط با اعتبار وجود آن محال است، چون سلب معدوم از نفس خودش جایز است؛ و بسا که سالبهٔ به انتفای موضوعش صدق کند و ذات ممکن اِبای از عدم نداشته باشد، پس او در حدّ ذات خودش او نیست؛ و در اسماء الهی آمده که: یاهو یا من‌هو، یا مَن لاهو الّاهو، پس تا موجود نگردیده صدق بر نفس خودش نمی‌کند و نیازمند بودن به جاعل ـ نخست و بالذات ـ موجود بودنش است نه نفس ماهیتش.

از (استدلال) اولی جواب داده شده: اینکه دربارهٔ امکان گفته، آن‌گونه نیست که همگان و به‌حسب مشهور توصیف کرده‌اند، بلکه از آن برتر است و تحقیقش پیش از این گذشت.

و از (استدلال) دوم اینکه: مصداق حمل در وجود، نفس ماهیت است نه با برگرفتن نظر از غیرآن ـ همچنان که در ذاتیات است ـ و نه با انضمام حیثیت دیگری ـ همچنان که در عوارض غیر وجود است ـ بلکه از آن‌حیث که ماهیّات، به نفس تقرّر و ثبوتشان از جاعل، صادراند، و این حیثیت از محکوم علیه خارج است و به‌گونهٔ توقیف (موقوف بودن) ـ نه تقیید ـ معتبر است؛ خلاصه آنکه: ماهیت تا از جاعلش صادر نشده، چیزی از ذاتیات و عرضیات اصلاً بر آن حمل نمی‌شود، و چون صادر شد، ذاتیات بر آن صدق می‌کند، ولی نه از آن‌حیث که صادر شده است، بلکه تنها از حیث توقیت (تعیین زمان) نه توقیف، و وجود بر آن ـ به ملاحظهٔ اینکه صادر است یعنی به واسطهٔ سبب و زمان آن ـ صدق می‌کند.

و از (استدلال) سوم اینکه: پیش بودن ماهیت بر وجود، نوع دیگری از اقسام سبق و پیش بودن است که برهان بر آن جاری شده و به نام «سبق به‌واسطهٔ ماهیت» نامیده می‌شود، و ذاتیات ماهیات نیز دارای تقدم (سبق) به‌واسطهٔ ماهیت بر آنها دارند و تقدم به‌واسطهٔ طبع نیز به دواعتبار دارند.

و از (استدلال) چهارم اینکه: جایز بودن سلب معدوم از نفس خود، مستلزم جایز

بودن سلب ممکن مطلقاً، از نفس خود نیست، و عدمِ اعتبار وجود، موجب اعتبار عدم نمی‌شود، و صدق چیزی بر نفس خود ـ زمان وجود ـ موجب صدقش بر آن، به‌شرط وجود نمی‌شود، پس حمل ذاتیات بر موضوع، مادامی است که مجعولیّت و موجودیت هست، و حمل وجود و ذات ـ در حقیقت واجبی ـ به نفس ذات ازلی سرمدی اوست، بدون توقیت (تعیین زمان) و توقیف و تقیید، و به این اعتبار، هوی مطلق در او تعالی منحصر می‌گردد و او، جز هو (هویت مطلق او) نخواهد بود، پس حمل وجود، از وجهی مشابه حمل ذاتیات است و از وجهی مباین و دور از آن.

شیخ اشراق در کتاب مطارحات بر مجعول بودن ماهیات ـ به جعل بسیط ـ دلیل آورده که: وجود چون از امور اعتباری است، بنابراین علّت بر معلولش، جز به‌واسطهٔ ماهیت پیشی ندارد، و اینکه جوهر معلول، سایه‌ای مر جوهر علّت است، و جوهریّت علّت، از جوهریّت معلول قدیم‌تر و پیش‌تر است.

و نزدیک به این آن‌چیزی است که برخی از فاضلان بیان داشته‌اند که: ما به ضرورت می‌دانیم که اثر اول جاعل جز معلولِ موجود نیست، و شکی نیست که معلولِ موجود جز ماهیت نمی‌باشد، برای‌اینکه اتصاف به وجود و همانند آن از امور اعتباری است.

و بهتر از این چیزی است که استاد بزرگوارمان (میرداماد) ـ که خداوند بزرگی و ارجمندیش را پایدار بدارد ـ بیان داشته که: چون نفس قوامِ ماهیت، ملاک حمل وجود و مصداق آن است، پس نتیجه‌بگیر که چون به‌حسب نفسش و از حیث اصل قوامش از فاعل بی‌نیاز شد، حمل وجود بر آن، از جهت ذاتش صدق می‌کند و از محدودهٔ امکان بیرون می‌رود، باطل و نادرست است، زیرا در این‌صورت آن (ماهیت) از حیث قوام و تقرر و ثباتش، و از حیث حمل موجودیت بر آن، نیازمند به فاعلِ خویش می‌باشد، و آن در ذات خودش ـ به هر دواعتبار ـ در «لیس ـ عدم» بسیط و سلبِ خالص و قوهٔ محض می‌باشد، و به واسطهٔ جعل بسیط، مبدع و آفریننده‌اش آن را به تقرر و ثبوت و «ایس ـ وجود» خارج می‌کند و آن را وجود ـ به‌گونهٔ لزوم و بدون واسطه بودن جعل مؤلّف و گِرد آمده ـ پیروی و دنبال می‌کند، این عبارت شریفش بود که جهت تبرک در این کتاب نقل کردیم (ورنه با وی ماجراها داشتیم).

گفتگو و پایداری با این گروهها

بدان‌که مدار و اساس گفتگو و استدلال اینان براین امر است که وجود، امری عقلی و اعتباری بوده و معنایش عبارت است از موجودیت مصدری انتزاعی، مانند شیئیت و ممکنیّت و امثال این‌دو، و ما برایت بیان داشته و مستدل نمودیم که: وجودات خاص اموری حقیقی هستند، بلکه آنها سزاوارترین چیزاند که حقایق باشند، و وجود عام هم امری عقلی و مصدری است ـ مانند حیوانیت مصدری ـ و فرق بین دو دسته را در همین نزدیکی بیان داشتیم و توضیحش به زودی خواهد آمد، چون وقتی پایه ویران شد، بَنا هم ویران خواهد گشت.

سپس (گوییم:) پس از آنکه پذیرفتیم وجود امری اعتباری است و جز این نیست، نمی‌پذیریم که مصداق حمل موجود بر ماهیات، فقط نفس این ماهیات است ـ اگرچه پس از صدورشان از جاعل باشد ـ تا آنکه در موجودیتشان بی‌نیاز از جاعل باشند، زیرا اگر این‌چنین باشد، انقلاب، و دگرگونی از امکان ذاتی به وجوب ذاتی (و انقلاب ماهیت به وجود) لازم می‌آید، برای‌اینکه ملاک وجوب ذاتی نزد آنان عبارت است از اینکه نفس حقیقت واجب ـ از آن‌حیث که حقیقت واجب است ـ منشأ انتزاع موجودیت و مصداق حمل آن (حقیقت) بر وی (واجب) می‌باشد، و ملاک امکان ذاتی عبارت است از اینکه نفس ذات ممکن ـ از آن‌جهت که ذات است ـ این‌گونه نباشد، بنابراین ممکن، پس از صدور ماهیتش از جاعل اگر به‌گونه‌ای باشد که مصداق حمل موجودیّت ـ بدون ملاحظهٔ چیز دیگری با آن و بلکه با قطع‌نظر از هرگونه اعتباری جز نفس ذاتش ـ باشد، وجود ذاتی آن خواهد بود.

(اگر گویی:) هیچ فایده‌ای در فرق بین حمل ذاتی و حمل موجود، به اینکه ذاتی شئی چیزی است که بر آن شئی ـ بدون حیثیت تعلیلی و یا تقییدی ـ صدق نماید نیست، و حمل موجود نیازمند به ملاحظهٔ صدور ماهیت است از جاعل.

گوییم: صادر بودن ماهیت و یا مرتبط بودنش به علّت و غیراینها، یا مأخوذ است با ماهیت ـ در حکایت کردنش از آن به‌واسطهٔ وجود ـ و یا مأخوذ نیست، پس اگر مأخوذ نباشد، مشکل و محذور دوباره باز می‌گردد و آن، انقلاب و دگرگونی از امکان ذاتی است به وجوب ذاتی، و اگر مأخوذ باشد، داخلِ در حکایت کنندهٔ از آن به‌واسطهٔ وجود

و حمل موجود است، پس صادر از جاعل و اثرش که مترتب بر وی است، مجموعی است که به نام ماهیت و این حیثیت نامیده می‌شود، لذا وجود ماهیت همین حیثیت است، پس اثر فاعل در این‌صورت عبارت است از اتصاف ماهیت به وجود، همچنان که رأی مشائیان ـ به‌معنایی که بیانش پیش از این گذشت ـ می‌باشد.

و شگفت از محقق دوّانی است که با این‌همه پافشاریش در اینکه ماهیت ـ از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ اثر جاعل است نه وجود، در برخی از تعلیقاتش گوید: حقیقت واجب تعالی نزد آنان عبارت است از وجود ناب خالص که قائم به ذات خودش بوده و در ذات خویش از تمام قیدها و اعتبارات مجرد و رهاست، در این‌صورت او به ذات خودش موجود، و به ذات خودش متشخّص و به ذات خودش عالِم و به ذات خودش قادر می‌باشد؛ مقصودم از این آن است که مصداق حمل در تمام صفات او، هویت بسیطش می‌باشد که به هیچ‌وجهی از وجوه تکثّری در آن نمی‌باشد؛ و معنی اینکه غیر او موجود است اینکه: وی معروضِ بخشی از وجود مطلق ـ به سبب غیر خود ـ می‌باشد؛ یعنی فاعل آن را به‌گونه‌ای قرار می‌دهد که اگر عقل آن را ملاحظه نماید، از وی وجود را انتزاع می‌کند، پس او به‌سبب فاعل، به این حیثیت است نه به ذات خود ـ برخلاف اولی ـ .

سپس پس از بیانی دیگر که ما آن را نقل نکردیم گوید: این معنی عامی است که در آن معقولات ثانوی هم اشتراک دارند، و آن از حیث حقیقت، عین چیزی از آن‌دو نمی‌باشد، آری! مصداق حملش بر واجب، ذاتش به ذاتش می‌باشد ـ همچنان که گذشت ـ و مصداق حملش بر غیر خود، ذاتش از آن‌حیث که مجعول غیر است می‌باشد، پس محمول، در تمامی ـ به‌حسب ذهن ـ زاید است، جُز آنکه: امری که خود مبدأ انتزاع محمول است در ممکن، ذات او ـ از آن‌حیث که فراآوردهٔ فاعل است ـ بوده، و در واجب، ذاتش به ذات خود می‌باشد، زیرا نزد آنان، وی، وجودی است که به ذات خودش قائم می‌باشد، پس او در ذات خودش ـ به حیثیّتی که عقل ملاحظه‌اش کند ـ وجود از وی انتزاع می‌گردد ـ برعکس غیر او ـ پایان سخن وی.

خلاصه آنکه: موجودیت ماهیت امکانی نزد آنان، یا به‌واسطهٔ انضمام چیزی بدان است که عبارت از وجود است و از مشائیان نقل گردیده، و یا به‌واسطهٔ بخشش فاعل

است مر نفس ماهیت را که مشهور از اشراقیان است، و یا اینکه به‌واسطهٔ جعل آن (ماهیّت) است که مرتبط و منتسب به نفس خودش می‌باشد، همچنان که عقیدهٔ برخی از متألهان می‌باشد؛ نزد اینان اوّلی باطل است و دوّمی، به‌واسطهٔ آنچه که بیان داشتیم، و تنها سومی برای ایشان باقی و متعیّن می‌ماند، پس مجعول، مرتبط بودن ماهیت است ـ یعنی هیئت ترکیبی ـ پس تعلّق جعل مؤلِّف و تخلل و رخنه‌اش بین ماهیت و وجود، بر (ضد) آنان ثابت می‌گردد.

راه دیگر در ابطال این رأی آنکه: اگر ماهیت به‌حسب قوام ذاتش نیازمند به جاعل بود، لازم می‌آمد که جاعل در حدّ نفس آن (ماهیت) مقوِّم آن باشد، درنتیجه بر آن، تقدم داشته، تقدّم ذاتی بر صاحب ذاتی، یعنی تقدّم به ماهیت ـ همچنان که بدان معترف‌اند ـ پس لازم می‌آید که تصوّر ماهیت، با قطع‌نظر از فاعل و ارتباط آن بدو، امکان‌پذیر نباشد، درحالی که چنین نیست، برای‌اینکه ما گاهی برخی از ماهیات را به کُنه‌شان با قطع‌نظر از غیر آنها ـ تا چه رسد به فاعل ـ تصور می‌کنیم و بر ماهیتِ اعتبار شده ـ از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ حکم می‌کنیم که نه موجود است و نه معدوم، پس از اینجا دانسته می‌شود که نفس ماهیات و طبایع کلی در ذاتشان، متعلق به‌غیر خودشان نیستند [1]، بلکه تعلق به‌حسب حیثیت دیگری عارض آنها می‌شود، خواه انتزاعی عقلی باشد و یا انضمامی عینی، و از آنچه که بیان داشتیم جایز بودن جدایی ماهیت از وجود ـ به‌حسب خارج ـ لازم نمی‌آید، همچنان که معتزلیان می‌پندارند، و یا به‌حسب ذهن، همچنان که از صوفیه ـ در اعیان ثابته بر اصطلاحشان ـ نقل شده است.

برای‌اینکه تا ممکن اصلاً پدید نیامده باشد، چیزی از اشیاء نبوده و شیئیت ـ با براهین قطعی و محکم ـ جدای از وجود نیست، بلکه همانطور که در روش این گروه می‌باشد، ماهیت در نفس ذات‌خودش نیاز به جاعل دارد نه در وجودش ـ مگر بالعرض ـ و از این امر هم جدایی بین وجود و ماهیت لازم نمی‌آید؛ همین‌طور به زبان این روش

۱. ما ماهیت را با قطع‌نظر از وجودش ـ تا چه‌رسد به پدیدآورنده‌اش مر آن را ـ تصوّر می‌کنیم، ولی وجود خاص متقوم به وجود منبسط است که عبارت از نور فاعل و ظهور و قیومیّت فعلی اوست. نسبتش به وجودات خاص، نسبت مقومات ماهیت است به ماهیت ـ به وجهی ـ . «سبزواری»

می‌گوییم: نیازمند به سبب، موجودیتِ ماهیت، یعنی صیرورت آن است به‌گونه‌ای که منشأ حکم بر آن، به وجود می‌گردد، نه نفس ذاتش از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم و درنتیجه جدایی مذکور لازم نمی‌آید.

راه دیگر آنکه: ماهیات ممکنی و طبایع کلی تشخصشان به‌حسب ذاتشان نمی‌باشد، وگرنه کلی ـ یعنی معروض به مفهوم کلی در عقل ـ نبودند، پس تشخص آنها به واسطهٔ امری است که زاید و عارض بر آنها است، و این گروه معتقدانـد کـه: چیزی تا متشخص نشده باشد پدید نخواهد آمد، و محققان بر این عقیده‌اند که تشخص بستگی به نفس وجود خاص دارد، خواه آن امری حقیقیِ خارجی و یا انتزاعی عقلی باشد [۱]، برای‌اینکه نسبتِ اشخاصِ طبیعتِ کلیِ فرض شده به جاعل، یک نسبت بیش نیست [۲]، پس تا به یکی از آنها اختصاص پیدا نکند، از جاعل صادر نمی‌گردد، پس مجعول در این‌صورت ـ نخست و بالذات ـ نفس ماهیت کلی نمی‌باشد، بلکه با حیثیت تعیّن و یا وجود و یا هرچه می‌خواهی به نامی می‌باشد.

گفته نمی‌شود: تشخص آن مانند وجودش به نفس فاعل است نه به امری که به وجهی از وجوه با آن اخذ و اعتبار می‌گردد.

چون گوییم: این موقعی همگام و جایز است که اثر فاعل، گونه‌ای از گونه‌های حقیقت وجود باشد نه ماهیت، برای‌اینکه ماهیت، از آنجا که مفهومی کلی است، امکان ملاحظه‌اش از حیث ذاتش ـ با قطع‌نظر از فاعل و غیر فاعل ـ می‌باشد؛ پس او از حیث ذاتش اگر متعیّنِ موجود است، باید واجب بالذات باشد و اگر نباشد پس نیست؛ و روشن است که اگر به‌حسب نفسش متعیّنِ موجود ـ درواقع ـ نباشد، متعیّنِ موجود درواقع نخواهد گشت، مگر به‌واسطهٔ تغییر کردنی در نفسش، از آنچه که او او راست؛ ضرورت اینکه اگر هنگام وجود، برآنچه که در حدّ ذاتش بر آن بوده باقی بماند

۱. تشخص در نزد برخی به‌واسطهٔ جزء تحلیلی در ماهیت است، و تشخص چیزی عبارت است از نفس هاذیّت و هویّت آن، نه امری که بدان انضمام پیدا کند، پس آن به وجودش برای شئی حصول می‌یابد، و وجودش بستگی به ارتباطش به جاعل دارد. «سبزواری» ۲. یعنی به آنچه که اشخاص و افراد آن هستند به جاعل، یک نسبت است، پس تا از جانب جاعل اختصاص به یکی از آنها پیدا نکند، از جاعل صادر نمی‌گردد، این در صورتی قابلِ تصور است که ماهیت منحصر در یک فرد گردد، وگرنه در تخصص ناگریز از اختلاف ماده و استعداد آن است. «نوری»

و از آنچه که خودش در نفس خودش بوده تغییر نیابد، متعیّنِ موجود ـ اگرچه به‌واسطهٔ غیر باشد ـ نخواهد گشت، و تغییر یا به‌واسطهٔ انضمام ضمیمه‌ای است ـ مانند وجود ـ و یا به‌واسطهٔ بودنش است به‌گونه‌ای که به ذات خود مرتبط به‌غیر باشد، بَعد از آنکه نبود ـ بَعد بودنی ذاتی ـ اوّلی نزد ایشان باطل است، و از دومی هم انقلاب و دگرگونی حقیقت لازم می‌آید، بنابراین آن ذاتاً ممتنع است.

راه دیگر: بر قایلان به جاعلیت و مجعولیتِ بین ماهیات لازم می‌آید که اگر ممکنات اموری اعتباری باشند ـ چون نزد آنان وجود، امری اعتباری می‌باشد ـ در این‌صورت اثرگذار و اثرپذیر در زنجیرهٔ ممکنات جز نفس ماهیات آنها ـ بدون اعتبار وجود ـ نمی‌باشد، پس لازم می‌آید که مجعولات، به‌خصوص آنچه که غیر از مجعول اول است [1]، لوازم ماهیات باشند، و لازمِ ماهیت نزد آنان اعتباری محض است و اصلاً هیچ تحقق و ثبوتی ندارند.

آگاهی دادنی عرشی

صاحب کتاب حکمت الاشراق و پیروانش به موافقت پیشینیان از فلاسفه‌ای که مؤسس بودند ـ مانند آغاثاذیمون و انباذقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون ـ معتقداند که واجب تعالی و عقول و نفوس، ذواتی نوری هستند و نوریت و وجودشان زاید بر ذاتشان نمی‌باشد، پس امکان دارد آنچه که ما از وی ـ در اعتباری بودن وجود و تنزیل آنچه که در این‌باره گفته ـ نقل نموده‌ایم، حمل براین شود که مرادش اعتباری بودن وجود عام باشد که تصورش بدیهی است، نه وجودات خاص که به‌عینه از مراتب انوار و اضواءاند، و اینکه دلایلش، تأویلِ بر عدمِ اتصاف ماهیت به‌وجود شود، یعنی به‌واسطهٔ امتناع عارض شدن وجود در خارج به‌ماهیتی از ماهیات ـ نه به‌گونهٔ امتناع قیامِ بعضی از افراد آن (وجود) به‌ذات آن (ماهیت) ـ.

ولی این در باب انوار عرضی که وجودات عارضی‌اند مشکل می‌شود، برای‌اینکه‌نور، نزد او یک حقیقت بسیط است و تفاوت بین افرادش جز به‌واسطهٔ شدت و ضعف نمی‌باشد، و نهایت کمال آن، نور غنیّ واجبی است و غایت نقص و ضعفش این است

۱. چون آن لازم وجود است، برای‌اینکه واجب تعالی را همان‌طور که محققانشان قایل‌اند ماهیتی نیست. «سبزواری»

که عارض بودنش است مر چیز دیگری را، خواه جوهری نوری باشد و یا جوهری تاریک.

یا اینکه گوییم: هدف او (شیخ اشراق) مباحثه و گفتگوی با مشائیان است، چون بسیار شده که این‌گونه عمل می‌کند و سپس به‌آنچه که نزد او درست است اشاره‌ای پنهان می‌نماید ـ همچنان که برای کسانی که با سخن او آشنایی دارند این نکته روشن است ـ پس بنابر تقدیر مذکور گوییم: آنچه که بر او در باب صدور ذوات شخصی نوری و مجعول بودن برخی از آنها از برخ دیگر به‌جعل بسیط وارد می‌گردد، بر متأخران ـ در مجعول بودن ماهیات و طبایع کلی از لزوم اینکه ممکنات اموری اعتباری‌اند ـ وارد نمی‌گردد، برای‌اینکه نزد آنان، این ذوات مانند وجودات خاص‌اند نزد مشائیان، یعنی اینکه حقایق آنها شخصی بوده و تعقل آنها جز به‌واسطهٔ حضور وجودی و شهود اشراقی امکان‌پذیر نیست.

ما پیش از این برایت بیان داشتیم که هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، بودنش در این مرتبه از مقوّمات آن (مرتبه) است [1]، پس تصور و ملاحظه‌اش جز بعد از ملاحظهٔ آنچه که پیش از آن است ممتنع می‌باشد، لذا ارتباط هر وجود به‌آنچه که پیش از آن می‌باشد، همان عین حقیقتش می‌باشد، پس تعقل آن، بدون ارتباط با علتش امکان‌پذیر نیست، پس جعل ذات آن به‌عینه جعل ارتباطش می‌باشد با اوّلی ـ بدون جدایی بین آن‌دو نه درواقع و نه در تصور ـ و آنها (مرتبه‌ها) مانند ماهیاتی که امکان تصورشان جدای از آنچه که غیر آنها می‌باشند نیستند، بنابراین قاعده که آنها گاهی در خارج‌اند و گاهی در ذهن، و معانی آنها غیرمعنی چیزی از دو وجود (خارجی و ذهنی) و غیر ارتباط آنها با حق اوّل می‌باشد، و با چیزی از اشیاء، جز اجزای آنها که نیز اموری کلی‌اند نمی‌باشد، و مفهومات اضافی هم اگرچه به‌حسب ماهیاتشان مرتبط به‌غیر خودشانند نمی‌باشند، ولی مربوط و مربوط بدانها در مرتبط نبودنشان به‌حسب ماهیاتشان به جاعلشان یک حکم را دارد، از این‌روی حکم بر چیزی از ماهیات به وجود ـ جز پس از ملاحظهٔ حیثیت دیگری غیر از ذات آنها ـ امکان‌پذیر نیست.

و معنی امکان آنها عبارت است از برابر بودن دو نسبتِ وجود و عدم و یا صدور و

۱. پس عینی بودنِ وجودِ عینی از مقومات آن (وجود) است و ذهنی نخواهد گشت. «سبزواری»

«لاصدور» بدانها و یا سلب ضرورت آن‌دو بدانها، و معنی امکان ذواتِ وجودیِ نوری عبارت است از تعلق آنها به‌غیر خودشان، به‌گونه‌ای که اگر از جاعلشان قطع‌نظر گردد، اصلاً چیزی نیستند ـ نه از جهت وجود و نه از حیث ماهیت ـ پس قطع‌نظر از جاعل آنها به‌منزلهٔ قطع‌نظر از تجوهر ذات آنها است ـ برعکس ماهیات کلی ـ برای اینکه معانی آنها با قطع‌نظر از غیر آنها قابل تصور است.

ملاک علیّت نزد قایلان به‌جعل بسیط ـ از اشراقیان ـ عبارت است از وجود صِرف بودن شئی است ـ چنانکه در اصطلاح کتاب تلویحات آمده ـ و نور محض بودن است ـ چنانکه اصطلاح حکمت اشراق می‌باشد ـ اگرچه موجد حقیقی نزد آنان عبارت از وجود واجبی است که شدیدتر از او (در موجودیت) وجود ندارد، و یا اینکه نور غنّیِ بی‌نیازی است که اصلاً فقر و نیاز ندارد؛ و همچنان که دانستی وجود، جز به‌واسطهٔ علم حضوریِ شهودی دانسته نمی‌شود، همین‌طور نور که جز به‌واسطهٔ اضافهٔ اشراقی و حضور عینی کُنهش ادراک نمی‌گردد، برای‌اینکه اگر چیزی از آن به‌واسطهٔ علم صوری و ادراک ذهنی دانسته شود، انقلاب حقیقت لازم می‌آید، چنانکه این مسأله را در برخی از رسائلمان توضیح داده و مستدل ساخته‌ایم.

در این صورت معلومات [1] وجودیِ نوری نزد آنان نسبت به علل جاعلشان، لوازم خارجی‌اند نه لوازم ذهنی، که مجعول به‌جعل بسیط‌اند، و از مجعول بودنشان نسبت به ماهیاتِ جاعلشان، لازم نمی‌آید که در هردو وجود، لوازم باشند تا لازم آید با قطع‌نظر از دو وجود، لوازم ماهیات بوده و درنتیجه اموری اعتباری باشند، بلکه لازم می‌آید که اگر ماهیاتِ علل آنها انّیات صِرف و خالص نباشد، امکان حصول آنها در ذهن نیست، و ما گفتیم که آنها این‌گونه‌اند.

پس روشن شد که ماهیات و حقایق بر دو نوع‌اند:

ماهیتی که عین انّیت است، و آن نه کلی است و نه جزئی، به این معنی که متشخص به تشخصی است که بر ذاتش می‌چربد، بلکه آن (ذات) عین تشخص است، برای‌اینکه وجود و تشخص در نزد معلم اول (و یا معلم دوم) و گروهی از اهل تحقیق و عرفان یک‌چیز است.

۱. در بعضی نسخه‌ها: معلومات نوری آمده. «م»

و ماهیتی است غیر انّیت که شرکت و کلیّت می‌پذیرد، پس لوازم نوع اول جز لوازم خارجیْ و دارای شخصیت نمی‌باشند ـ برعکس لوازم نوع دوم ـ چون آنها جز اموری اعتباری و کلّی نیستند که وجودی در خارج ندارند ـ همچنان که درجای خودش اثبات شده ـ و درستی آنچه را که ما بیان داشتیم جز پس از اندیشه و تفکر کامل در سخنانشان ـ همراه با فطرت و سرشتی که از آفات و آسیب‌ها سالم باشد و بیمار از صفات زشت نباشد ـ ظاهر و آشکار نخواهد شد.

و نیز از شگفتی‌ها آنکه: بیشتر آنان که جاعلیّت و مجعولیّت را در ماهیات معتقداند، تفاوت در افراد یک حقیقت جنسی و یا نوعی را به هیچ‌وجه از وجوه تشکیک جایز نشمرده و در مخالفت با این نظریه مبالغه می‌کنند، با اینکه قایل به‌اعتباری بودن وجوداند و چه به‌طور صریح و چه التزاماً ماهیتِ علّت را بر ماهیت معلول، مقدم و پیش می‌دارند، و از این نکته غفلت ورزیده‌اند که اگر علّت و معلول، هردو از انواعِ جوهر باشند ـ مانند عقل فعّال و هیولا ـ آنان را لازم می‌آید که اعتراف کنند: جوهرِ علّت در باب جوهریّت، پیش‌تر از جوهر معلول بوده است و اینان از این امر دوری می‌کنند، و به‌زودی بیان تحقیق تشکیک به‌گونه‌ای که هیچ‌شکی درباره‌اش نرود ـ با خواست الهی ـ خواهد آمد.

حکمتی عرشی

حقیقت در این مسأله ـ آن‌گونه که به نظریّهٔ درست منتهی می‌گردد ـ این است که: مجعول بودن وجود، به‌واسطهٔ جعل بسیط است ـ نه نفس ماهیات ـ یعنی به‌واسطهٔ ارتباطشان در محدودهٔ نفوسشان به‌فاعل، و پیش از این گفتیم که معلول، از آن‌حیث که معلول است به علّت ـ به‌گونه‌ای از ارتباط که کُنه آن مشخص و معلوم نیست ـ مرتبط است، خواه وجود، دارای ماهیتی باشد که به‌ذات خودش اقتضای تعلقی به‌ماهیتی از ماهیات نماید ـ بدون نیاز به تخلل و رخنه‌ای بین ماهیت و بین آن ـ و یا این‌گونه نباشد.

اگر گویی: چرا اثرِ اولِ جاعل، اتصاف ماهیت به‌وجود نیست؟ همچنان که مشهور از مشائیان است، یعنی به آن معنایی که ثابت گردیده و آن متعلق هیئت ترکیبی می‌باشد؟

گویم: این از دو وجه فاسد و تباه است: نخست آنکه: اثرِ فاعلِ موجود، لازم است که امری موجود باشد، و اتصاف ـ به هر معنایی که اخذ و اعتبار شود ـ امری اعتباری است و صلاحیت این را که اثر جاعل باشد ندارد.

دوم آنکه: اتصاف چیزی به صفتی، اگرچه فرع بر ثبوت آن صفت نباشد، ولی فرع بر ثبوت موصوف هست، پس ثبوت ماهیت، پیش از اتصافش به وجود، یا به‌نفس آن وجود است، که در این‌صورت تقدم و پیش بودن شئی بر نفس خود و تحصیلِ حاصل لازم می‌آید، و یا اینکه به‌واسطهٔ غیر خودش است، در این‌صورت، سخن را به‌وجود پیشین و اتصاف بدان نقل داده که منتهی به تسلسل خواهد شد، آری! اگر گفته شود: اثرِ صادر از جاعل، نخست و بالذات امری مجمل است که عقل آن را بخش به ماهیت و وجود می‌کند، یعنی هیئت ترکیبی، این سخن را وجهی است، ولی پس از بخش شدن حکم می‌کنیم که اثرِ بالذات عبارت از وجود است نه ماهیت، یعنی به‌واسطهٔ تعلق نداشتن ماهیت ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ به‌چیزی که خارج از آن باشد.

پس روشن شد که صادرشوندگان بالذات عبارت از وجودات‌اند و بس، سپس عقل از هریک آنها نعوت و صفاتی ذاتی و کلی می‌یابد که مأخوذ از نفسِ آن وجودات بوده و ـ بدون ملاحظهٔ اشیائی که خارج از آنها و از مرتبهٔ قوام آنها باشد ـ محمول بر آنها است، و این نعوت و صفات به‌نام ذاتیات نامیده شده و سپس به‌وجود اضافه و نسبت یافته و به موجودیّت مصدری توصیف می‌گردند.

و این همان معنی است که محقق طوسی ـ رحمه‌الله – در کتاب مصارع المصارع بیان داشته و آن اینکه: وجود معلولات درواقع و نفس‌الامر بر ماهیاتشان تقدم و پیشی دارد، ولی در نزد عقل، از آنها متأخر است، بنابراین آنچه اشکال که برخی از آنان وارد کرده‌اند که: تقدم صفت بر موصوف غیرمعقول است، بر آنها وارد نمی‌شود، برای‌اینکه دانستی متحقق و ثابت در نفس‌الامر و واقع ـ نخست و بالذات ـ جز وجود نمی‌باشد، سپس عقل از آن، ماهیت را در حدّ نفسش انتزاع کرده و موجودیت مصدری را که مأخوذ از نفس وجود است بر آن (ماهیت) حمل می‌نماید، پس آنچه که درواقع صفت ماهیت می‌باشد عبارت از موجودیت مصدری است، و آنچه که بر آن بالذات

تقدم دارد عبارت از وجود حقیقی است، پس حال وجود و ماهیت ـ بنابر قاعدهٔ مادر اصیل و اعتباری بودن ـ برعکس حال آن‌دو در نزد همگان ـ می‌باشد، و این همان چیزی است که شگفتی می‌آورد، پس نیک اندیشه کن.

و نزدیک به این سخن آن چیزی است که برخی از صاحبان دقت گفته‌اند: تأثیر قدرت در ماهیتی است که به‌عینه موجود است، به‌طوری‌که اثرِ فاعل مثلاً، سیاهی است که نفس موجود است نه وجود آن و نه اتصاف آن به‌وجود و نه حیثیت اتصاف، ولی عقل، سیاهی را به فاعل منسوب می‌دارد، یعنی از آن‌حیث که موجود است، نه از آن‌حیث که مثلاً سیاه است، لذا گوییم: آن موجود از جانب فاعل است، و نمی‌گوییم: آن سیاهی و یا عرضی از جانب فاعل است، پایان سخن او.

این سخن درستی است، اگر مراد از موجود ـ در آن بیان ـ وجود حقیقی باشد که به نفس خود موجود است نه به‌واسطهٔ امری عارض مانند اضافهٔ مضاف به نفس ذات خود و نه به‌سبب اضافهٔ دیگری که عارض آن و غیرآن از اشیاء می‌شود، و این گوینده غیرقایلِ بدان است، بلکه موجود نزد او مفهومِ بسیطِ کلّی است که همه‌چیز را فرا گرفته و تصورش بدیهی است، و شکی نیست که موجودِ به این معنی اثرِ فاعل نمی‌باشد، چون اعتباری محض است.

بهمنیار در کتاب تحصیل گوید: فاعل وقتی که وجود را بخشید، او وجود را موجب و لازم می‌کند (یوجب‌الوجود) و بخشیدن وجود عبارت است از دادن حقیقتش ـ نه دادن وجودش ـ برای‌اینکه وجود را حقیقت و ماهیتی است و هر ماهیتی مرکب است، پس آن (ماهیت) سببی خواهد بود تا آنکه این حقیقت تحقق پیدا کند نه اینکه این حقیقت حمل بر آن شود، مانند اینکه انسان، در تحقق و تقوّمش در انسان بودن سببی می‌خواهد، ولی در حمل انسان بر او سببی نمی‌خواهد، و شبیه به این است: موجودی که دارای علّت است لازم است مرکب باشد تا جایز باشد که معلول باشد، و نیز برای‌اینکه موجودِ معلول، در ذات خودش ممکن است، پس نیازمند به این است که (ازقوه) به فعلیت خارج گردد، و مراد ما از معلول این است که حقیقت آن به‌ذات خود و با اعتبار ذاتش، بالفعل نیست؛ پس همانطور که معنی مثلث (سه پهلو) را تصور می‌کنی و با آن ناگزیر خط های سه‌گانه را هم تصور می‌کنی، همینطور وقتی وجود

معلول را تصور می‌کنی، با آن علّت را هم تصوّر خواهی کرد، پایان سخن او.

در این سخن وجوهی از تأیید که ما در صدد اثباتش هستیم می‌باشد:

از جمله آنکه: اثر فاعل و آنچه که مترتب بر او است عبارت است از وجود، به‌حقیقت بسیطه‌اش و بس، و تأثیرش در ماهیت به‌واسطهٔ افاضه و ریزش وجود است بر آن.

و از آن‌جمله آنکه: آشکارا گوید: حمل ذات برنفس خودش، اصلاً به‌واسطهٔ علّت نیست ـ نه به واسطهٔ علّت جدید و نه به‌واسطهٔ علّت وجود ـ

و از آن‌جمله اینکه: وجود معلول، به‌حسب حقیقتش تقوّم به‌وجود علّتش دارد، به‌گونه‌ای که تصور آن بدون آن (علّت) امکان‌پذیر نیست.

بدانکه مرادش از ماهیتِ مرکب، ماهیت امکانی ـ با اعتبار وجود برای آن ـ می‌باشد، خواه در حدّ نفس خودش بسیط باشد و یا مرکّب.

شک کردن و دفع آن

بسا شخصی پندارد که وجود تنها نمی‌تواند معلول باشد، چون وجود، یک طبیعت است، پس اگر تنها تأثیر علّت در آن باشد، باید برای هر معلولی علّت صالحی باشد، مثلاً گرمی آب در افاضه‌اش از علّت مفارق (مجرد) نیازمند به‌شرط است، وگرنه به‌سبب دوام داشتن مبدأ مفارق (این گرمی) دائمی خواهد بود، پس متوقف بر این شرط اگر وجود گرمی باشد ـ نه ماهیت آن ـ لازم می‌آید که وجود گرمی، به‌تحقق آنچه که شرط برای وجود سردی ـ مانند آب ـ است تحقق و ثبوت یابد، برای‌اینکه وجود سردی، برابر با وجود گرمی است، پس آنچه که شرط آن است، شرط این هم خواهد بود، بنابراین افاضهٔ وجود گرمی ـ هنگام برخورد با آب ـ لازم می‌آید، برای‌اینکه ماهیت قابل است و فاعل، فیاض و بخشنده و شرط، حاصل، در این‌صورت معلول، لازم و واجب می‌گردد، و از اینجا است که حصول هر چیزی لازم می‌آید و بطلان این مطلب روشن است و حسّ و عیان آن را دفع می‌کند.

و تو ـ پس از استوار کردن آن اصولی که پیش از این بیان داشتیم ـ نیازمند دشواری بیشتر بر خود نهادن ـ برای پاک کردن این شک‌ها ـ نیستی، آنها را یادآر.

هشدار دادن

ای دوست من! از نیک نفهمیدن نکته‌های دقیقِ حکما و گفتار و اشارات ظریفشان به معانی باریک بر حذر باش، چون بسیاری از افراد چون سخن آنان را می‌شنوند که: جوهر، به نفس خودش جوهر است و عرض به نفس خودش عرض است، مقصود را نفهمیده و پندارند که اینان می‌گویند: جوهر و عرض یکسره بی‌نیاز از جعل و تأثیراند، در حالیکه‌کار، آنچنان که پنداشته‌اند نمی‌باشد، بلکه مراد حکما از این سخن آن است که: چون تفکر و اندیشهٔ در وجودات کردی و احوال و [illegible] نمودی، وجودات را موصوفات و ملزومات خواهی یافت و [illegible] و مفهومات ذهنی را صفات و لوازم، آنگاه خواهی دانست که علّتِ اختلاف موصوفات وجودی ـ به‌حسب عقل و معرفت ـ به‌جهت اختلاف آن لوازم و صفات است که عبارت از ذاتیات و یا عرضیّات می‌باشند [1]، ولی اختلاف این صفات به‌واسطهٔ نفس اختلاف ذات و وجودات آنها است که از جهت کمال و نقص و شدت و ضعف و پیش بودن و پس بودن، دارای مراتب مختلف و متفاوت می‌باشند، برای‌اینکه باری‌تعالی آنها را به‌واسطهٔ اعیانشان ـ نه به‌واسطهٔ علّتی در آنها ـ بلکه به نفس آنها مختلف آفریده است [2].

مثال آن اینکه: اختلاف حال سیاهی و سفیدی به‌جهت اختلاف سیاه و سفید است، و اختلاف سیاه و سفید به‌جهت ذاتی آن‌دو می‌باشد نه به‌جهت سبب دیگری، پس هر کس پندارد که سیاه و سفید ـ در مختلف بودنشان ـ دارای علّت دیگری هستند، پیوسته در ستیز خواهد ماند، پس سیاه و سفید به‌نفس خودشان مختلف‌اند نه به صفتی که در آنها است، بلکه به‌واسطهٔ ذاتی خودشان که عین دو وجودشان می‌باشد، این معنی سخن آنان است، نه اینکه مقصودشان این باشد که مثلاً سیاهی، به‌واسطهٔ جعل جاعل و صُنع صانع نیست، همچنان که برخی که در علوم فلسفی تدرّب و بینش ندارند چنین پندارند، و به‌زودی بینش دادن بیشتری تورا خواهد آمد.

۱. یعنی ماهیات وسایط اثبات، برای اختلاف وجودات می‌باشند و وجودات ـ در ثبوت ـ وسایط اندو دوری در کار نیست. «سبزواری»
۲. اختلاف ماهیات در این جهان، سایهٔ اختلاف آنها است در اکوان و نشأت علمی پیشین، و اختلاف آنها در آن اکوان پیشین، سایهٔ اختلاف مفاهیم اسماء الهی و صفات او می‌باشد، و اختلاف آنها «لامجعول» به «لامجعولیت» ذات متعالی وی است. «سبزواری»

توضیحی که در آن اشاره و نکته‌ای است

معلول لازم است که مناسب علّت باشد، و پیش از این ثابت شد که واجب، به‌نفس ذات خودش عین وجود و موجود است، پس فایض از او لازم است که وجود اشیاء باشد نه ماهیتِ کلّی آنها، چون مناسبتی بین آنها و بین حق‌تعالی وجود ندارد.

ابن‌سینا در برخی از رسایل خویش گوید: خیر اول (تعالی) به‌ذات خود ظاهر و متجلی به تمام موجودات است، و این اگر در ذاتش، تأثیری برای غیر خودش باشد، لازم می‌آید که در ذات متعالیش، قبولِ تأثیر غیر باشد و این خلف (خلاف‌فرض) می‌باشد، بلکه ذاتش به ذات خود متجلی است، و به‌جهت نارسایی برخی از ذوات (موجودات) از قبول تجلی او، محتجب و پوشیده‌اند، پس درواقع حجابی نیست و اگر هست در محجوبان و پوشیدگان است، و حجاب عبارت است از نارسایی و ضعف و نقص، درحالی که تجلی او جز حقیقت ذاتش نمی‌باشد [1]، چون هیچ معنایی برای او که: به‌ذات خود در ذات خود (متجلی است) جز آنچه که صریح و خالص ذات او می‌باشد نیست ـ همچنان که این مطلب را موحدان بیان داشته‌اند ـ پس ذات او است که متجلی به آنان است، و از این جهت فلاسفه آن را صورت نامیده‌اند، پس نخستین قابلِ تجلی او فرشته‌ای است که به‌نام عقل کلی نامیده می‌شود، برای‌اینکه تجوهر او بستگی به رسیدن تجلی او دارد، مانند تجوهر صورتی که در آینه است برای شخصی که آن‌صورت مثال آن می‌باشد.

چیزی که نزدیک به این معنی است آنکه گفته‌اند: عقل فعال مِثال اوست، و به پرهیز که گویی مِثل او است، و به‌پرهیز که گویی آن واجبِ حقِ متعال است، برای‌اینکه هر منفعلی از فاعل، به‌توسط مثالی که از فاعل در آن است منفعل می‌گردد [2]، و هر فاعلی به توسط مثالی که از او در منفعل واقع می‌گردد، در او فعل انجام می‌دهد و این به‌واسطهٔ استقراء و جستجو و پی‌گیری، روشن و ثابت می‌گردد.

۱. برای‌اینکه تجلی او ظهور او است و ظهور شئی، مباین و جدای از آن (تجلی) نیست، وگرنه ظهور آن شئی نمی‌باشد. «سبزواری» ۲. این سخن مأخوذ از فرمودهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام است که از حضرتش از جهان علوی پرسش کردند فرمود: صور عاریة عن المواد... تجلی لها فاشرقت و طالعها فتلألأت فالقی فی هویّتها مثاله و اظهر عنها افعاله... تا پایان حدیث. «سبزواری»

برای‌اینکه گرمی آتش در هر جِرمی فعل انجام می‌دهد و آن اینکه در آن مثال خودش را که عبارت از گرمی است می‌گذارد، و نیز دیگر قوا از کیفیات هم همین‌طور؛ و نفس ناطقه هم در نفس ناطقهٔ دیگری مثل این کار را انجام می‌دهد، یعنی مثال خودش را در آن می‌گذارد و آن، صورت عقلی مجرد است، و شمشیر در جسم، مثال خودش را که همان شکلش می‌باشد می‌گذارد، و چاقو تیزکن که چاقو را تیز می‌کند در جوانب تیزیش، مثال آنچه را که به‌هم سائیده شده ـ یعنی برابری اجزاء و به‌هم سائیدگیشان ـ را برجای می‌گذارد؛ پایان سخن او.

برخی از عرفا گفته‌اند: هر معلول (دارای ماهیت) در طَبعش مرکب از دوجهت است: جهتی که بدان مشابهت با فاعل داشته و از او حکایت می‌کند، و جهتی که بدان با وی مباین و منافی است، چون اگر به کلّیِ خود مشابه با گونهٔ فاعل باشد، در این‌صورت نفس (عین) فاعل است نه صادرِ از او، و درنتیجه نورِ محض می‌باشد، و اگر به کلّیِ خود مباین با گونهٔ فاعل باشد، در این‌صورت محال است که از وی صادر شده باشد، برای‌اینکه نقیض چیزی، صادر از آن چیز نمی‌تواند باشد، پس ظلمت محض است، پس جهت نورانی نخستین را وجود گویند و جهت ظلمانی دیگر را ماهیت نامند، و آن غیر صادر از فاعل است، چون آن جهتی است که بدان، مباینت و جدایی با فاعل، اثبات می‌گردد، پس آن جهتی است که گونه‌اش از فاعل مسلوب است، و از شئی، چیزی که فاقد آن است و نزدش نیست، برانگیخته نمی‌گردد، و اگر برانگیختهٔ از فاعل باشد عبارت از جهت موافقت است، درنتیجهٔ نیازمند به‌جهت دیگری برای مباینت است.

پس معلول نسبت به علّت، مانند سایه است نسبت به نور، از آن‌حیث که در وی چیزی از نوریّت هست مشابه آن است و از آن‌حیث که در وی آمیزشی از ظلمت می‌باشد مباین آن است، پس همچنان که جهت ظلمانی در سایه، نه از نور است و نه فایض از نور، چون ضدنور است و از همین جهت است که با آن (نور) مباینت پیدا می‌کند، پس چگونه می‌تواند از آن باشد؟ جهتی که در معلول به‌نام ماهیت نامیده می‌شود نیز همین‌طور است.

پس درستی سخن آنکه گفته: ماهیت نه مجعول است و نه فایض از علّت، ثابت

شد، برای‌اینکه ماهیت، جز آنچه که بدان شئی ـ در آنچه که ممتاز از غیرخودش از فاعل و از هر چیز دیگر ـ شئی است نمی‌باشد، و آن‌جهت ظلمانی است که بدان اشاره شد و در بسایط منزل می‌کند و در اجسام به‌منزلهٔ ماده می‌باشد.

و به ثبوت این ترکیب در بسایط، ابن‌سینا در کتاب الهیات شفا اشاره کرده و گوید: آنکه وجودش پیوسته از غیر خودش است، وی نیز غیر «بسیط الحقیقه» است، برای اینکه آنچه او را به‌اعتبار ذاتش می‌باشد، غیرآن چیزی است که او را ازغیر خودش می‌باشد، و آن حاصل هویت از هردو آنها در وجود می‌باشد، از این‌روی هیچ‌چیزی غیر از واجب‌الوجود نیست که مُعرّا و جدای از نوعی آمیزش به‌قوه و امکان، به‌اعتبار نفسش باشد، و او است که فرد حقیقی است و جزاو، زوج ترکیبی‌اند، پایان سخن او.

پس آنچه که او را به‌اعتبار ذاتش می‌باشد، آن ماهیتش است، و آن‌چیزی که او را از غیرخودش می‌باشد، آن وجود او است، و هویت او انتظام از این دوجهت یافته (مانند) انتظام جسم از هیولا و صورت، از این روی قوه و امکان استناد به ماهیت داده می‌شود و استناد آن (وجود) به‌ماده، اگرچه بین این ترکیب و ترکیب جسم از هیولا و صورت فرق است، و همین‌طور بین دو معنی امکان در دوجا ـ همچنان که به زودی با خواست الهی از آن آگاهی خواهی یافت ـ.

سپس (گوییم:) در پندارت این شبهه سردر نکشد که چون ماهیت را از دایرهٔ جعل خارج کردند، پس به واجب‌الوجود الحاق کرده و در بی‌نیازی از علّت با او جمعش کرده‌اند، برای‌اینکه ماهیت غیرمجعول است، چون پایین‌تر از جعل است، زیرا جعل مقتضی نوعی تحصیل است، درحالی که آن ـ در اینکه ماهیت است ـ اصلاً حصول و تحصّلی ندارد؛ آیا نمی‌نگری که ماهیت، هنگامی که به‌وجهی از وجوه (مثلاً در ذهن) تحصّل پیدا می‌کند ـ با اینکه غیرمتحصّل است ـ در آن حال هم مربوط به علّت می‌باشد؟ برای اینکه ممکن ـ از جهت وجود و عدم ـ متعلق به علّت است؛ ولی واجب‌الوجود غیرمجعول است، چون از نهایت تحصّل و بی‌نیازی و صمدیت، فوق جعل است، پس چگونه به آنچه که غیرمجعول است الحاق می‌گردد؟ برای‌اینکه جعل فوق او است به‌واسطهٔ آنکه غیرمجعول می‌باشد، زیرا فوق جعل است، این را نیک بفهم.

این مطلب را خطیب رازی فهمیده و گفته: قایل بودن به اینکه ماهیات غیرمجعولند،

از فروع و شاخه‌های مسألهٔ ماهیت مطلقه است و اینکه آنها در نفس خود نه موجودند و نه معدوم.

شاخه و شعبه دادن

احتیاج ماهیت و طبایع کلی به اجزای خود، مانند جنس و فصل و یا ماده و صورت، احتیاجی تقوّمی ـ به حسب نفس قوامش از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم و یا به‌حسب قوامش که موجود است ـ می‌باشد، و احتیاجش به فاعل و غایت خود، احتیاج صدوری است، دوتا اوّلی دو علّت‌اند برای ماهیت، خواه مطلقاً باشد و یا به‌حسب گونه‌ای از وجود، و دوتای دیگری دو علّت‌اند برای وجود آن، بنابراین نسبت علیّت و معلولیّت به ماهیات ـ به‌معنی اصدار (صادر کردن) و صدور ـ جز به‌اعتبار وجود با آن، جایز و درست نمی‌باشد، برعکس نسبت آن‌دو ـ به‌معنی تقویم و تقوّم (برپا داشتن و برپایی) ـ به‌حسب نفس ماهیت، برای‌اینکه آن، با قطع‌نظر از اعتبار وجود و عدم با آن جایز و درست می‌باشد، موقع (محل وقوع) تصدیق و تصوّر هم به‌حسب ظرف علمی از این دو نوع می‌باشد.

بدان‌که ابن‌سینا در اوّل فصل موضوع منطق در کتاب شفا گوید: امکان ندارد که ذهن از یک معنی مفرد به تصدیق چیزی انتقال یابد، برای‌اینکه این معنی، حکم وجود و عدم آن نیست که حکمی واحد در وقوع یافتن آن تصدیق باشد زیرا موقع (محل وقوع) تصدیق، علّت تصدیق می‌باشد، و جایز نیست که شئی، در دو حالت وجود و عدمش، علّت شئی دیگر باشد، پس در مفرد، کفایتی بدون تحصیل وجود و یا عدم آن در ذات و یا در حالتش واقع نمی‌گردد، ولی تصوّر، بسیار می‌شود که به‌معنی مفرد واقع می‌گردد.

علامهٔ دوانی بر وی اعتراض کرده و گفته در این سخن بحثی چند است: نخست آنکه: این سخن به‌واسطهٔ تصوّر بخشیدنش نقض می‌گردد، برای‌اینکه مقدمات در آن جاری است؛ دوم آنکه: گوییم: این مفرد، با وجود ذهنیش، بسا که به‌سبب وجودش در ذهن، افادهٔ تصدیق کند، بدون‌اینکه وجودش را در ذهن تصدیق نماید ـ همچنان که تصوّر را به نفس خودش افاده می‌کند ـ پس روشن شد که آنچه گفته مغالطه است و

چنین چیزی از کسی چون او بعید است؛ این سخن وی بود در رساله‌اش که به‌نام «انموذج‌العلوم» نامیده شده.

از آنچه بیان شد، فرق بین دو دست‌آورنده را دانستی که احتیاج مطلوب تصدیقی به مبادی آن و تقوّمش بدان، به‌حسب صدور و وجود است نه به‌حسب مفهوم و تصوّر، چون مطلوب تصدیقی نظری نخست، پیش از اقامهٔ دلیل بر آن ـ بدون تصوّر مبادی آن و تصدیق بدان به‌وجهی از وجوه ـ تصوّر می‌شود، سپس نفس ـ پس از تصوّر مطلوب ـ مبادی تصدیقی آن را تحصل و فراهم می‌آورد و برای بار دوّم ـ به‌حسب تصدیق ـ از آنها بدان انتقال می‌یابد، گویی که آنها مانند علّت‌های فاعلی برای وجود ماهیت در نفس آن و یا برای وجود صفتی از صفات آن می‌باشند.

و آنچه که سخن او (ابن‌سینا) را یاری و تأیید می‌کند چیزی است که بهمنیار گفته و آن اینکه: نسبت اوّلِ اوّلیات [1] به تمام نظریات، مانند نسبت فاعل کلی است به موجودات؛ اما مطلوب تصوّری و به‌ویژه «مطلوب حدّی» احتیاجش به مبادی نزدیک و دور خود، احتیاج تألّفی [2] است، و تقومش بدانها، تقوم به‌حسب مفهوم و ماهیت است نه به‌حسب صدور و تحقق، مانند اجزای حد، با قیاس به‌محدود.

پس با این سخن، فرق بین موقع تصدیق و موقع تصوّر ثابت گشت و نقض هم دفع شده و همین‌طور منع هم با کوچکترین اندیشه و تفکر کردنی دفع می‌گردد.

۴
فصلی
در اینکه آیا جایز هست که وجود اشتداد و قوت و یا ضعف پذیرد یا نه؟

هریک از اشتداد و یا ضعیف‌شدن، حرکت در «کیف» است، همچنان که هریک از افزونی و کاستی، حرکت در «کم» است، و معنی وقوع حرکت در مقوله، عبارت از این است که موضوع، در هر لحظه و آنی از زمان حرکت که فرض شود، فردی از آن مقوله باشد که مخالف فرد دیگر آن در لحظهٔ دیگر باشد، مخالفتی نوعی و یا صنفی و یا چیز دیگری.

۱. یعنی از نوع احتیاج تألّفی است و آن اینکه: محتاج و محتاج‌الیه ـ هردو ـ از سنخ شیئیت ماهیت باشند. «سبزواری» ۲. یعنی اینکه گوییم: نفی و اثبات نه باهم جمع می‌شوند و نه هر دو رفع می‌گردند. «سبزواری»

و بسا کسی که معتقد باشد که آن (حرکت) عبارت است از تغییر حال آن مقوله در نفس خودش؛ و این اعتقادی فاسد و تباه می‌باشد، برای‌اینکه معنی سیاه‌کردن مثلاً، این نیست که یک سیاهی اشتداد پیدا می‌کند، تا موضوع حقیقی برای حرکت در سیاهی، نفسِ سیاهی باشد، چگونه می‌شود؟ درحالی که ذات اوّلی در نفس خود ناقص است و زاید به‌عینه، ناقص نمی‌باشد.

کسی را (این سئوال) پیش نمی‌آید که گوید: ذات اوّلی باقی است و چیز دیگری بدان انضمام می‌یابد.

برای‌اینکه آن چیزی که بدان انضمام می‌یابد، اگر سیاهی نباشد، سیاهی در سیاهی خودش اشتداد نمی‌یابد، بلکه در آن صفت دیگری پدید می‌آید، و اگر آن چیزی که بدان انضمام یافته، سیاهی دیگری است، درنتیجه دو سیاهی در یک محل ـ بدون امتیازی بین آن‌دو از جهت حقیقت و یا محل و یا زمان ـ حصول پیدا کرده و این محال است، و اتحاد دو سیاهی هم قابل تصوّر نیست، چون آن‌دو، اگر دو، باقی بمانند، دیگر اتحادی نیست، و حال هم در اینکه اگر هر دو منتفی گردند و غیرآن‌دو حصول یابد و یا یکی از آن‌دو منتفی گردد و دیگری حصول یابد، این‌گونه است.

پس دانسته شد که اشتداد سیاهی، بستگی به باقی بودن سیاهی و انضمام دیگری بدان، ندارد، بلکه بستگی به معدوم و نابود شدن ذات اولی از موضوع، و حصول سیاهی دیگری که شدیدتر از آن است در آن موضوع ـ با بقایش در دو حال ـ دارد، و در ضعیف شدن هم حال را بر این قیاس کن.

چون این ثبوت و تحقق یافت، دانسته می‌شود که هیچ حرکتی در وجود نیست، این امر بر روش و رأی قائلان به‌اعتباری بودن وجود - مطلقاً ـ که تکثّرش فقط بستگی به تکثّر موضوعاتش دارد، روشن و واضح است و نیازی به بیان ندارد، ولی بنابر آرایی که ما آنها را برگزیده‌ایم آنگونه است که پیش از این دانستی و آن اینکه: وجود، عرضِ قائمِ به‌ماهیت نیست، بلکه نفسِ وجود موضوع و موجودیّت آن، و بلکه درواقع عینَ موضوع می‌باشد، بنابراین چگونه تبدّل و دگرگون شدنش ـ با بقای آنچه که آن عینش می‌باشد - از جهت جعل و تحقق (ثبوت) موافق در می‌آید؟ مگر آنکه به‌اعتبار برخی از ملاحظات عقلی باشد.

و نیز از حرکت در وجود، عدمِ بقای متحرکِ بالفعل ـ مادام که متحرک است ـ لازم می‌آید، برای‌اینکه متحرک، هیچ تلبّس و آمیزشی در بخش‌های زمانِ حرکت و «آن» و لحظاتِ آن، به‌آنچه که حرکت در آن انجام می‌گیرد ندارد، پس امکان ندارد که شئی، در آنچه که جز بدان نمی‌تواند تقوّم داشته باشد حرکت کند ـ مانند وجود و صورتهای جوهری ـ و برتر از این سخن دیگری است که تحقیقش با خواست الهی به‌زودی بر تو خوانده خواهد گشت (و آن جواز حرکت ماده است در صورتهای جوهری).

پندار و هشدار دادن

بسا که پنداشته شود اگر معنی وقوع حرکت در چیزی همان است که بیان شد، لازم می‌آید که حرکت در هیچ مقوله‌ای تحقق نیابد، برای‌اینکه انتقال از فردی که حرکت در آن انجام می‌گیرد به‌فرد دیگر، هنگامی قابل تصوّر است که افراد را وجود بالفعل باشد، درحالی که این‌چنین نیست، وگرنه جفت‌شدن «آن»ها و لحظه‌ها لازم می‌آمد و منحصر شدن موجودات نامتناهی مترتّب بین دو محدوده.

این پندار بدین صورت برطرف می‌گردد که: این افراد اگر چه بالفعل، موجود و متمایز و جدای از یکدیگر نیستند، ولی به گونه‌ای که نزدیک به فعل است موجودانند، یعنی اینکه هر «آن» و لحظه‌ای که فرض شود، اگر حرکت در آن منقطع گردد، متحرک به فرد مخصوصی از آن افراد که در آن است تلبّس و آمیزش می‌یابد.

این سخن این‌گونه رد شده که: لازم می‌آید که برای متحرک هیچ «أین» و مکانی در زمان حرکت ـ یعنی مکان بالفعل ـ نباشد، و نیز برای متحرک «کمّی» یعنی کمِّ بالفعلی نباشد، و این به ضرورت باطل است.

از این سخن علامهٔ دوانی پاسخ داده که: متحرک، فقط درحال حرکت ـ به‌سبب توسط بین آن افراد ـ اتصاف بالفعل می‌یابد، و این توسط حالتی است بین صِرافت و خالصی قوّه و محوضت (خالصی) فعل، و مقدار لازم آنکه جسم، خالی از این اعراض و توسط در آنها نیست، و اما اینکه آن (جسم متحرک) بالفعل، خالی از افراد آنها (اعراض) نیست، نه ضروری است و نه برهانی برآن اقامه شده است، و بسا که برهان برخلاف آن‌هم باشد، این سخن او بود.

پنهان نیست که اشکالاتی دراین سخن است، برای‌اینکه متحرک در «أین» و مکان، چیزی است که درتمام زمان حرکتش، جسمی بدان احاطه دارد، پس به‌ضرورت آن را «أین» بالفعل می‌باشد، وگرنه خلأ لازم می‌آید و این محال است، و نیز افلاک، جدای از حرکت وضعی نیستند، وگرنه لازم می‌آمد که در هیچ‌وقتی اصلاً دارای وضعی نباشند.

در این مقام حقیقت آن است که: افراد مقوله‌ای که در آن حرکت واقع می‌شود، منحصر در افراد «آنی» نیستند، بلکه آن را افرادی «آنی» است که عبارت از معیار و مقیاس سکون، و افرادی «زمانی» است که وجودشان تدریجی و منطبق برحرکت به‌معنی «قطع» می‌باشد، بلکه این عین آن می‌باشد [1]، همچنانکه برخی قایل‌اند، در این‌صورت متحرک را ـ مادام که حرکت بر اتصال خودش باقی است ـ فردی واحد و زمانیِ متصلِ غیرقارِّ دارایِ هویتِ «کمّي» اتصالی است که در بردارندهٔ تمام حدود فرض شدهٔ در «آنات» و لحظات می‌باشد که نسبتش بدان، نسبت نقطه‌های فرض شده است به‌خط، پس فرد زمانی از مقوله، برای متحرک، بالفعل حاصل است ـ بدون اینکه اصلاً فرضی شود [2] ـ اما افراد «آنی» و زمانی که حدود این فرد و بخشهای آنند، حصول آنها فقط با فرض است، در این‌صورت خالی بودن جسم از مقوله‌ای که متحرک در آن است و پی درپی آمدن «آن»ها و «آنی»ها و انحصار نامتناهی بین دو محدودکننده لازم نمی‌آید، برای‌اینکه هیچ فرد واحدِ «آنی» بالفعل ـ حال حرکت ـ یافت نمی‌شود تا چه‌رسد به جفت شدن «آنی»ها و یا متناهی بودنشان.

تو را نرسد که بازگردی و گویی: در اشتداد و ضعف وجود، به همین مرتبه از قوام موضوع و ثبات آن بسنده کردن کافی است.

(چون گفته می‌شود:) استمرار موضوع حرکت، شرط حرکت است و فرد زمانی شئی،

۱. یعنی از جهت وجود نه ماهیت، چون حرکت به‌معنی قطع، عین فرد زمانی متصل است، چنانکه برخی گفته‌اند: حرکت از مقوله «مافیه‌الحرکه» است، زیرا حرکت، تجدد شئی، است و تجدد شئی، از آن‌روی که تجدد شئی است، چیزی نیست، بلکه امری نسبی است، بلکه شئی مقوله‌ای است که آن تجدد در آن است، چنانکه گفته‌اند: وجود شئی، کون و تحققش چیزی نیست (قایلان باعتباری وجود) و قسمت برآن وارد نمی‌گردد. «سبزواری»

۲. مانند فعلیت زمانیات که نه قوهٔ صِرف است و نه بالفعل محض، مانند موجود غیرسیال، پس تا «قطع» تحقق نیافته و سکون تخلل پیدا نکرده، آن فرد واحد است، و اتصال وحدانی برابر وحدت شخصی است. «سبزواری»

نه در زمان وجودش و نه در غیرآن زمان اصلاً هیچ استمراری ندارد، و توضیح بیشتر این مطلب موکول است به تحقیق مباحث حرکت و زمان ـ با خواست‌الهی ـ.

۵
فصلی
در شدت و ضعف وجود

شاید که در طبقات علوم به‌گوشت خورده باشد که: هر دو متمایزی در وجود و یا عقل، تمایز و جدایی‌شان یا به تمام ماهیتشان است ـ بدون کوچکترین اشتراکی جوهری بین آن‌دو ـ و یا به‌چیزی از سنخ ماهیت ـ پس از اشتراک طبیعی از طبایع جوهری بین آن‌دو ـ بنابراین مشترک، جنس است و مشخص شدگان فصل‌ها و محصِّل‌های طبیعتِ نوعی، و ترکیب هم یا ترکیب اتحادی است، و یا اینکه به‌واسطهٔ اموری عرضی ـ پس از اتفاق آن‌دو در تمام حقیقت مشترکه ـ می‌باشد و متحصِّل، افرادی شخصی و یا صنفی می‌باشند و ترکیب هم، ترکیب اقترانی است.

(به‌واسطهٔ دقیقی بخش چهارم و بزرگی شأنش) تو را نمی‌بینم در اینجا به بخش چهارم که فلاسفهٔ اشراق بدان قایل‌اند (و حقیقت محض است) و از جهت حصر، بدان اشکال وارد شده پی‌برده و درک کرده باشی و آن اینکه بسا که افتراق، نه به تمام ماهیت و نه به برخی از آن و نه به لواحق زائد بر آن نباشد، بلکه به‌واسطهٔ کمال در نفس ماهیت ـ از آن‌روی که نه موجود است و نه معدوم ـ و نقص در آن باشد، یعنی اینکه نفس ماهیت از جهت کمال و نقص دارای مراتب مختلف است و با قیاس به مراتب نفسش دارای عرضی است ورای آنچه که وی را از عرض ـ با قیاس به افرادش که در بردارندهٔ آنها و غیرآنها از فصل‌ها و لواحق است ـ می‌باشد.

و این چیزی است که بین دو دسته مورد اختلاف است، پیروان فلسفهٔ مشاء، دلیل بر بطلان آن آورده که: اکمل اگر مشتمل بر چیزی که در ناقص تر است نباشد، بنابراین افتراقی بین آن‌دو نمی باشد، و اگر اشتمال برچیزی داشته باشد، آن چیز یا در سنخ طبیعت معتبر است ـ در این صورت اشتراکی بین آن‌دو باز نمی‌باشد ـ و یا اینکه آن‌چیز زائد برآن (ماهیت) می‌باشد، در این‌صورت هم جز فصلِ مقوِّم و یا عرضی زاید نمی‌باشد.

این دلیل با قطع‌نظر از بطلانش به‌عارض، جدّاً فاسد و تباه است، بلکه مصادرهٔ به‌مطلوب اول است، برای‌اینکه سخن در این است که جدایی، به‌نفس آن‌چیزی است که در آن توافق بین دوچیز واقع شده است، نه به‌چیزی که زاید برآن است.

ونیز (مشائیان گویند:) اختلاف بین دو سیاه مثلاً اگر به‌واسطهٔ فصل باشد، پس فصلی که یکی از آن‌دو را از دیگری جدا می‌سازد، مقوِّم حقیقت سیاهی نخواهد بود، وگرنه ممیّز و جداکنندهٔ آن نخواهد بود، بلکه فصل مقوِّم آن است که تقسیم‌کنندهٔ سیاهی مشترک بین آن‌دو بوده و بر این تقدیر جنس آن‌دو می‌باشد، و شکی نیست که فصل، برای ماهیت جنس عرضی بوده و مفهومش خارج از آن (ماهیت) می‌باشد، بنابراین حالش با قیاس به ماهیت جنس، مانند حال دیگر عرضی‌ها است، و چون اشتداد و تمامیّت در سیاهی، از جهت فصلی است که معنایش غیرمعنی سیاهی است، پس تفاوت در آنچه که آن‌سوی سیاهی است می‌باشد، درحالی که در آن، فرض شده بود.

از این دلیل آوردن پاسخ داده و گفته‌اند: آنچه گفته‌اند که: به‌واسطهٔ تفاوتِ در افراد است، آن محمول عرضی ـ مانند سیاه ـ بر معروضات مبدأ اشتقاق ـ مثلاً مانند سیاهی ـ است، به‌جهت اشتمال برخی از آنها بر فردی از افراد مبدأ، که در حدّ فردیتِ غیرمشترکش دارای تمامیت می‌باشد، و نیز (به‌جهت اشتمال) برخی دیگر از آنها بر فردی از آن است، که به‌حسب نفس هویتّش، با نبودن تفاوت بین افراد مبدأ ـ با قیاس به مفهوم مشترک بین آنها ـ این‌گونه نیست، پس طبیعت سیاهی در افراد شدید و ضعیف آن مطلقا بر تساوی صِرف است، و مورد تشکیک، مفهوم سیاه است که بر دو فرد مختلف ـ از جهت شدت و ضعف و در حدّ هویت فردیّت آن‌دو ـ عارض می‌گردد، و فصل‌های سیاهی، اگر چه ماهیت آنها به‌حسب ملاحظهٔ عقل، غیر از ماهیت سیاهی هستند که جنس می‌باشد، ولی برآنها، معنی سیاهی جنسی صدق می‌کنند، پس تفاوتِ به‌حسب آن، موجب این نمی‌شود که تفاوتی در غیرمعنی سیاهی باشد [1].

۱. از این بیان توهم نشود که او ملتزم به تفاوت در معنی سیاهی و ماهیت و مفهوم آن می‌باشد، بلکه مراد آن است که معنی سیاهی عبارت است از حقیقت فردی، چون اتحاد بین جنس و فصل، جز در آن تصور نمی‌گردد، این را نیک بفهم. «نوری»

و خود می‌دانی [1] که قایل بودن به این امر که: بین شدید و ضعیفِ سیاهی ـ در سیاه بودن ـ برتری و اختلافی در حمل سیاهی بر آن‌دو نمی‌باشد بلکه تفاوت بین دو جسم می‌باشد که بر آن‌دو ـ در آن جسم ـ عارض شده است، دور از حقیقت است، برای‌اینکه اگر اختلافی که بین دو مبدأ می‌باشد، موجبِ اختلافِ صدقِ مشتق بر دو معروض باشد، باید این اختلاف، مقتضی اختلاف صدقِ مبدأ بر دو فرد باشد، بلکه این نزدیک‌تر است.

واز دلایلشان دراین باب آنکه: ذات شئی، اگر کامل باشد، پس ناقص و متوسط، نفسِ ذات نیستند، و همین‌طور اگر هریک از ناقص و متوسط باشد، آن‌دو باقی مانده بعینه آن حقیقت نمی‌باشند.

و این در حقیقت نوعی ناپسند است، برای‌اینکه آنچه که تعمیم و تفاوت را نمی‌پذیرد، وحدت عددی است، ولی در وحدت معنوی، مجادله‌گر می‌تواند بگوید: حقیقتِ نوعی عبارت است از حقیقتی که جامع و فراگیر جهات سه‌گانه باشد: زاید و ناقص و متوسط.

اگرگویی: نزد آنان، کلّی طبیعی در خارج موجود است، پس امرِ منشترک بین مراتب سه‌گانه، در خارج موجود است، و اگر ظرف عروض اشتراک تنها ذهن باشد، پس آنچه نزد عقل ـ پس از جدا کردنش از زواید و مشخصات ـ باقی می‌ماند، آیا مطابق کامل است و یا مطابق غیرآن از ناقص و متوسط می‌باشد؟ و بنابر هر تقدیری، نه مطابق همه است و نه مقتضی، جز مطابق یک مرتبهٔ معیّنی از مراتب، بنابراین باقی مراتب، مستند به امری خارج از طبیعت مشترک می‌باشند، در این‌صورت در فرض، رخنه ایجاد می‌گردد.

گویم: کلی طبیعی ـ آن‌گونه که تصور کردی ـ فقط در متواطی [2] ـ از ذاتیات ـ تحقق و ثبوت می‌یابد، برای‌اینکه ماهیاتی که از زواید جدا می‌شوند و در تمام افراد متفق و غیرمتفاوت در آنند، منحصر در متواطی ها هستند، درحالی که مشکّک از این قبیل

۱. پوشیده نباشد که این مجرد استبعاد است و بنای حقایق بر آن گذاردن صحیح نیست.

۲. اگر کلی، صدقش بر افرادش به‌گونهٔ برابر باشد، متواطی است و اگر به‌گونهٔ برابر نباشد، بلکه برخی از افراد آن از دیگری ـ به کلی ـ سزاوارتر باشند مشکک است. «م»

نیست، بلکه هر مرتبه‌ای که از آن در خارج یافت می‌شود، در ضمنِ شخص و یا اشخاص متعدد می‌باشد که اگر وجود آن (مرتبه) در عقل امکان‌پذیر باشد به‌گونه‌ای است که اگر عقل آن را از امور خارجی جدا و مجرّد سازد، همان مرتبه به‌عینه، در ذهن یافت می‌گردد، و حال مرتبه دیگر هم این‌گونه است.

این مراتب اخذ و اعتبار شدهٔ از اشخاص خارجی که موجود در ذهن‌اند، در تمام بودن و ناقص بودن در یک منزلت و مقام نیستند، بنابراین هیچ‌یک از آنها را کلّیت ـ با قیاس به تمام اشخاصی که مندرج در تحت همهٔ مراتب‌اند ـ عارض نمی‌گردد، آری! همگان در یک سنخ مبهم، و درنهایت ابهام و پوشیدگی و پیچیدگی، باهم اشتراک دارند، و آن ابهام، با قیاس به تمام نفسِ حقیقت و نقص آن، آن‌سوی ابهامی است که در آن از اختلاف در افراد ـ به‌حسب هویتشان ـ ناشی و پیدا شده است.

هشدار دادنی تفصیلی

قاعدهٔ اختلاف تشکیکی با گوناگون بودنش عبارت است از اینکه: قول (قایل بودن) به طبیعت مرسله برافراد خودش به اولّویت و یا اقدمیّت (پیش بودن) و یا اتمیّت (تمام و کامل بودن) که جامع و فراگیر اشدیّت (قویتر بودن) و اعظمیّت و اکثریت است مختلف می‌باشد، و خلاف بین پیروان پیشینیان و پیروان معلم اوّل از مشائیان در چهار مقام است:

نخست آنکه: آیا ذات و ذاتی با قیاس به افراد خودش، امتناع دارد که به‌گونه‌هایی از تشکیک تفاوت داشته باشد ـ خواه به‌واسطهٔ اولوّیت داشتن و یا نداشتن و یا به‌سبب تقدّم و تأخّر و یا به‌علّت کمال و نقص ـ یا اینکه این امر در آن امکان دارد (و ممتنع نیست)؟ برخی از متأخران ادّعای بداهت و اتفاق همگانی را در نفی تشکیک به دوتای اوّلی در ذاتیات کرده که جداً بعید می‌نماید، و از این نکته غفلت ورزیده‌اند که انوار جوهریِ نوری نزد حکمایِ خسروانیان و پیشینیان، برخی از آنها نسبت به برخ دیگر، به‌حسب حقیقت جوهری بسیطشان نزد آنان، علّت می‌باشند.

دوّم آنکه: آیا تشکیک به‌واسطهٔ شدید بودن و ضعیف بودن، موجب اختلاف نوعی بین افرادِ آنچه که اختلاف در آن است می‌باشد تا آنکه منشأ اختلاف فصل‌های ذاتی

آنها باشد، یا این‌گونه نبوده و بلکه اتفاق نوعی بین بعضی جایز می‌باشد ـ اگرچه بین همگان جایز نمی‌باشد ـ؟

سوّم آنکه: آیا تفاوت به‌حسب «کیف» و تفاوت به‌حسب «کم» دو نوع مختلف از تشکیک‌اند یا یک نوع از آنند؟ اگرچه به یک نام از نام‌های تفضیل و ادوات مبالغه نامیده نشده‌اند.

چهارم آنکه: آیا اختلاف به‌واسطهٔ شدید بودن و ضعیف بودن و کمال و نقص منحصر در «کم» و «کیف» است و یا اینکه در غیر آن‌دو ـ مانند جوهر ـ تحقق و ثبوت می‌یابد؟

مشائیان معتقد به بخش نخستین، از دو بخشی که در هریک از این مقامات چهارگانه بیان شد می‌باشند و رواقیان معتقد به بخش دیگر از آن‌دو ـ در تمام ـ هستند، پس ما در هریک از آنها بیانات و دلایلی ارائه می‌نماییم:

در مقام اوّل گوییم: چون یقین کردی که وجود، یک حقیقت است و نه جنس دارد و نه فصل، و آن در تمام اشیاء به‌یک معنی می‌باشد، و اختلاف افراد ذاتی آن باهم، نه به‌واسطهٔ ذات است و نه به‌واسطهٔ هویاتی که با ذات مغایراند، بلکه اختلافشان به‌واسطهٔ هویاتی است که عین ذات می‌باشند؛ و پیش از این گفته آمد که: جاعلیت و مجعولیت، جز در وجودات ـ نه در ماهیات کلی ـ تحقق و ثبوت نمی‌یابد، پس حکم کن که افراد متعیّن آنها به‌نفس هویاتشان که در حقیقت باهم متفق‌اند و برخی از آنها به‌واسطهٔ ذات و ماهیت بر برخ دیگر پیشی دارند، به انواع اختلاف‌های تشکیکی ـ از اولوّیت داشتن و نداشتن و تقدّم و تأخر و قوه و ضعف ـ باهم اختلاف دارند.

آنچه که براین مطلب آگاهی می‌بخشد اینکه: اجزای زمان از جهت ماهیت مشابه هم‌اند، با اینکه برخی از آن اجزاء بر برخ دیگر به‌واسطهٔ ذات ـ نه به‌واسطهٔ آنچه که بیرون از نفس آنهاست ـ تقدم و پیشی دارد.

و آنچه که شیخ اشراق در اثبات این مطلب اقامهٔ دلیل کرده، بیانش در کتاب مطارحات است که گوید: مقدار تام و ناقص، یکی از آن‌دو بر دیگری، به‌سبب عرض افزونی نمی‌یابد و به فصل تقسیم کنندهٔ مقدار هم افزونی نمی‌یابد، چون آن هم نسبت به آنچه که تقسیمش می‌کند عرضی است، پس تفاوت در مقادیر، به نفس خودِ مقدار

است و افزون، بیرون از مقدار نیست، بلکه آنچه که بدان افزونی دارد در حقیقت، همان‌چیزی است که بدان برابری دارد، پس جدایی بین دو خط متفاوت ـ به‌واسطهٔ درازی و کوتاهی ـ جز به کامل بودن خط و نقص آن نمی‌باشد، و همین‌طور بین سیاهی تام و ناقص، چون هردو آنها در سیاه بودن باهم اشتراک دارند و در آنچه باهم جدایی و افتراق دارند، امری است بیرون از سیاه بودن.

بر وی اعتراض و اشکال شده که: طبیعت دو مقدار زاید و ناقص بر یک شکل و هیئت‌اند و تفاوت بین آن‌دو، به‌نفس مقدار مطلق نیست، برای‌اینکه آنچه تفاوت به‌سبب آن است غیر آن‌چیزی است که تفاوت در آن است، چون آن به‌نفس مقداری بودن که اختصاص به هریک از آن‌دو ـ در حدّ فردیت آن‌دو ـ دارد، به‌حسب اختلاف آن‌دو در مداومت بر ابعادی است که محدود به حدود معین می‌باشد، و این امری است که بیرون از طبیعت مقداری بوده و از جهت استعدادات مادّه و انفعالات مختلف آن تابع وی می‌باشد، پس هریک از دو خط بلند و کوتاه اگر از حیث طبیعت خط ملاحظه شوند، هریک از آن‌دو طول حقیقی است که مشابه دیگری ـ در اینکه یک بُعد است ـ می‌باشد و بین آن‌دو در این معنی هیچ تفاضل و برتری تعقل نمی‌شود، ولی اگر با قیاس با دیگری ملاحظه شود، افزون‌تر از آن‌دو، طویلِ اضافی است که بردیگری به‌حسب خصوصیت فردی تفضیل و برتری دارد، چنانکه ابن‌سینا در بخش «قاطیقوریاس» کتاب شفا بیان داشته که: مقصود من این نیست که هیچ «کمیّتی» افزون‌تر و کمتر از «کمیّتی» نمی‌باشد، بلکه این است که «کمیّتی» ـ در اینکه کمیّت است ـ شدیدتر و افزون‌تر از دیگری که با آن مشارکت دارد نمی‌باشد، اگرچه از حیث معنی اضافی افزون‌تر از آن می‌باشد، مرادم طول اضافی است، پایان سخن او، پس طول حقیقی افزونی و کمی را نمی‌پذیرد، بلکه طول مضاف را می‌پذیرد، و حکم عدد هم این‌گونه است.

و باز در آن کتاب (شفا) گوید: بدان که کثیر، بدون اضافه عدد است، و کثیر به‌سبب اضافه، در عدد عرض است، همین‌طور طبیعت سیاهی و گرمی نیز در سیاهی‌ها و گرمی‌ها بر یک نظم و ترتیب‌اند، پس اختلاف فقط به‌حسب خصوصیات افراد است، نه به‌نفس جوهر ماهیت مشترک و سنخ آن، چنانکه باز نیز گفته: سیاهی

واقعی شدیدتر بودن و ضعیف‌تر بودن را نمی‌پذیرد، بلکه قیاس چیزی که سیاه است با چیزی که سفید است، با قیاس به دیگری است، و هرچه از سیاهی که فرض شود، آن شدیدتر بودن و ضعیف‌تر بودن را دربارهٔ خودش نمی‌پذیرد، بلکه فقط در مقام قیاس می‌پذیرد، از این روی تقابل دو طرف، اوساط را فرا می‌گیرد و بدین، اقسام تقابل افزونی نیافته و اشتراط تضاد حقیقی ـ به غایت خلاف ـ منهدم و ویران نمی‌گردد.

پس معنی شدیدتر و افزون‌تر بودن ـ نزد اینان ـ به این بازمی‌گردد که یکی از دو فرد در نفس خودش چنان است که عقل با کمک «وهم» از آن فرد دیگری را انتزاع می‌کند، یعنی با جایز شمردن افزونی، نه افزونی طبیعت عام به‌عینه در برخی از افراد، و نه به‌واسطهٔ بیشتر بودن ظهور آثار کلی در برخی از افراد ـ همچنان که برخی از ایشان آن را چنین تفسیر کرده‌اند ـ وگرنه بسیاری از ذاتیات پذیرای شدت و ضعف ـ مثلاً مانند انسان ـ بودند، یعنی به‌واسطهٔ اختلاف افراد آنها (ذاتیات) در پیروی آثار زیادی و کمی؛ سپس (گوییم:) این تنها تشکیک نیست، بلکه سببی است برای صدق مشتق از دو فرد بر معروض آن‌دو، پس درواقع به اولویت باز می‌گردد.

خلاصه آنکه نزد آنان آنچه از اختلاف بین دو سیاهی هست، بین آن‌دو تحقق و ثبوت نمی‌یابد، بلکه در هریک از آن‌دو، آنچه که بدان اختلاف است، یعنی فصل منوّع آن، تحقق و ثبوت می‌یابد، و آنچه که در آن اختلاف است، بین دو جسمِ سیاهی شدید و سیاهی ضعیف ـ که مفهوم سیاه است ـ پیدا می‌شود، برای‌اینکه یکی از آن‌دو که سیاهی بر آن اطلاق می‌گردد، بهرهٔ بیشتری دارد و دیگری نسبت به آن بهرهٔ کمتری دارد.

بنابراین آنچه را که شیخ‌الهی (اشراق) در کتاب مطارحات بیان داشته بر آنان وارد و اشکال نمی‌شود که: اینان همان کسانی‌اند که می‌گویند: سیاهی شدیدتر از سیاهی کمتر، به‌واسطهٔ فصل امتیاز می‌یابد، و چون سیاهی دارای فصل مقسِّم است، پس جنس است و مقول به تشکیک واقع می‌شود، پس بعضی از جنس‌ها مقول به تشکیک واقع می‌شوند، درحالی که گفته‌اند: هیچ‌چیزی از اجناس مقول به تشکیک واقع نمی‌شود، پایان سخن او.

و اما مقام دوّم: دراین مسأله حق به جانب پیشینیان از رواقیان است که دربارهٔ

حقیقت وجود گفته‌اند: آن (حقیقت) دارای افرادی که به‌واسطه فصل هایی باهم اختلاف داشته باشند نیست، با اینکه برخی از افراد آن حقیقت درنهایت شدّت و عظمت‌اند و برخی دیگرشان به‌حسب هویاتشان که افزون بر مرتبه‌شان نیست، در غایت ضعف و پستی ـ مانند وجود حرکت و هیولا و عدد و امثال اینها از وجودات ضعیف ـ می‌باشند.

و نیز اینکه: مشائیان اشتداد کیفیات و ضعیف شدن آنها را ـ به‌معنی حرکت موضوع جسمانی در مراتب کیفیات مانند گرمی‌ها و سیاهی‌ها و غیراینها ـ اثبات کرده‌اند، و از امور ثابت شدهٔ نزد آنان است که یک حرکت، امری شخصی است که از مبدأ مسافت تا پایان آن دارای هویت اتصالی می‌باشد، و بخش‌های یک متصل و حدود آن نیز به‌حسب ماهیت نوعی متحداند، و اینان ادعای بداهت و واضح بودن این دعوی را در ابطال رأی و نظریهٔ ذیمقراطیس در مبادیِ اجسام دارند، از این (ادعا) لازم می‌آید که مراتب شدید و ضعیف سیاهی در سیاه کردن جسم، در ماهیت نوعی متحد باشند، و هیچ محال و محذوری در اینکه حرکت و سلوکِ اشتدادی منتهی به‌چیزی شود که به‌حسب حقیقت، مخالف حرکت شده و مسلوک در آن باشد نیست، ولی حصول آن از آن جهت که سلوک در آن است نمی‌باشد، بلکه ازآن جهت که سلوک بدان و یا از آن است می‌باشد، اگرچه سلوک، در نفس خودش به‌حسب مراتبش ـ مانند سرخیِ بین سیاهی و سفیدی ـ واقع می‌گردد، برای‌اینکه فطرت سلیم حکم می‌کند که سرخی، سیاهیِ ضعیف و یا سفیدیِ ضعیف نمی‌باشد و دارای مراتب شدید و ضعیف می‌باشد.

و اما مقام سوم: گاهی مراد از شدت و ضعف آن‌چیزی است که همگان از آن می‌فهمند و اَدَوات مبالغه برآن دلالت دارد، اگرچه موضوع اصلی آن به‌حسب لغت، عبارت است از توانایی بر ممانعت، و از آن نقل به این معنی شده است، بنابراین در عُرف گفته نمی‌شود که فلان خط از خط دیگر، خطیّت شدیدتری دارد، ولی گفته می‌شود: فلان سیاهی از سیاهی دیگر، سیاهیّت شدیدتری دارد، همین‌طور گفته نمی‌شود این از آن خط تر است، ولی گفته می‌شود که: این از آن سیاه‌تر است، پس هرکس توجه به کارگیری عرب، در ادوات مختلف ـ به‌حسب عرف ـ را داشته باشد، حکم می‌کند که قبول شدت و ضعف اختصاص به کیفیات دارد نه کمّیّات و غیرآن، و

کمیّات فقط، زیادی و نقصان و کثرت و قلّت را می‌پذیرد و بس.

پوشیده نیست که اعتماد بر مجرّد لفظ و اطلاق اهل عرف، برای صاحبان علوم عقلی ناپسند است و شیوهٔ حکیم فراگیری حقایق از امور عُرفی زبانی نمی‌باشد، به‌اضافه که این [illegible] عرفی هم در نفس خودش باطل باشد، برای‌اینکه اگرچه در عُرف، طلاق نشد [illegible] فلان خط، خطیّت شدیدتری دارد، ولی گفته می‌شود که آن خط از فلان خط طولا[illegible] است، پس مفهوم طول، مفهوم خط است و شدت، یعنی شدت در خط، [illegible] ق می‌گردد که این خط از دیگری طولانی‌تر و یا بزرگتر از آن است، با اینکه [illegible] م دارد که خط، نفس مقدار است (و یا اینکه طول، نفس خط است).

و همین‌طور در «کم منفصل» اعتماد بر نفی شدیدتر بودن از آن کرده‌اند، با اینکه در عُرف گفته نمی‌شود: فلان عدد در عددیّت از دیگری شدیدتر است، با این‌همه اعتراف نمودند که جایز است گفته شود: فلان عدد از عدد دیگر بیشتر است، درحالی که بیشتری و عدد یک چیزاند، پس بیشتری، شدتِ در عدد است، و حال ضعیف در آن‌دو را بر این قیاس کن.

و برخی از آنان بین شدت و زیادی فرق گذارده‌اند به اینکه: شدت دارای حدّ و مرزی است که نزد آن می‌ایستد، برعکس زیادی مقداری و عددی، برای‌اینکه طول به هیچ حدّی منتهی نمی‌شود که امکان تصوّر آنچه ک طولانی‌تر از آن است نشود، و همین‌طور عدد، ولی سیاهی و گرمی و آنچه که در روند این‌دو است، منتهی به چیزی می‌شوند که تصوّر آنچه که شدیدتر از آن است نمی‌شود.

بر این دلیل نخست از «منع» پاسخ داده شده که: اینکه کیفیات منتهی به حدّ و مرزی شوند که امکان زیادی بر آن (حدّ) ـ به‌حسب نفس‌الامر و واقع ـ نباشد، اگرچه آنچه که در وجود است ـ نزد حدّی که در وجود از آن شدیدتر نیست ـ متناهی می‌باشد، همین‌طور طول و کثرت ـ بدون فرق ـ .

دوّم آنکه: اگر بنابر تقدیر، این پذیرفته شد، در بیان فرق بین آن‌دو، هیچ‌تأثیری ندارد، یعنی هریک از آن‌دو را گونهٔ دیگری از اقسام تشکیک ـ به‌حسب قسمت اوّلی ـ می‌باشد.

و از این قبیل است آنچه که دربارهٔ فرق بین آن‌دو گفته‌اند: زاید و ناقص دربارهٔ

چیزی گفته می‌شود که اشارهٔ بدان، به مقداری که بدان برابری و زیادی سنجیده می‌شود جایز باشد، و نیز به آنچه تعیین بعضی از آن، به‌سبب برابر بودن و بعضی دیگر به علّت زاید بودن، امکان‌پذیر درحالی که شدیدتر و ضعیف‌تر بودن از این قبیل نمی‌باشد.

پس بنابر تقدیر مدارا کردن به ایشان گفته می‌شود: حقیقت عدد، متقوّم از یگان‌ها است ـ نه اعداد ـ و هر مرتبه‌ای از عدد، نوع بسیطی است غیرمرکب از اعداد دیگر، بنابراین چهار، به سه تقوّم نداشته و نه سه، به دو، و چون به‌واسطهٔ عقل تفصیل داده شود، صورتش باطل شده و صورت دیگری حصول می‌یابد، پس تفاوتی که بین سه و چهار تصور می‌شود، به کدام بخش از چهار، برابری وقوع پیدا می‌کند و به کدام از آنها تفاوت؟ و چگونه تعیین مقدار به‌واسطهٔ برابری و دیگری به‌واسطهٔ تفاوت در انواع بسیط ـ پدید می‌آید؟ و نیز گفته‌اند: تفاوت کیفی و مقداری و عددی، درخور نام‌های مختلف ـ به‌حسب مواضع مختلف خود ـ می‌باشد، برای‌اینکه آنچه در «کم» مقداری، فضل و برتری بدانست، برخی موهوم از هویتِ کاملِ از آن می‌باشد که در حقیقت با هویت ناقص متحد است، و با برابر بودنش از این و آن، بین آن‌دو در وجود، اتحاد تصور می‌شود، و در «کم» عددی بعضی از هویت‌های تام می‌باشد که از جهت ماهیت و وجود، با هویت ناقص و با برابر آن از این جهت مباینت و دوری دارد، بنابراین بین آن‌دو، اتحادِ در وجود، ممتنع و محال است، و در «کیف» نفس هویت برتر ـ از آن‌روی که این هویت برتر است ـ می‌باشد، نه به‌واسطهٔ چیز موهوم از آن (هویت) و یا موجود در آن، بلکه به کلیِ ذاتِ خاصش می‌باشد.

این دلیل موقعی درست می‌شود که طبیعت مشترک بین کامل و ناقص، طبیعت جنسی باشد و هریک از آن‌دو به‌واسطهٔ فصلی تحصّل پیدا کنند که افزون و زاید بر حقیقت و وجودش نباشد [۱] تا آنکه یکی از آن‌دو، به نفس حقیقت اختصاصی و کلّیت ذات خاصش، تمام‌تر و شدیدتر از دیگری باشد ـ نه به‌واسطهٔ بخش و جزئش که امتیازدهندهٔ در وجود است و یا به‌واسطهٔ وهم نسبت به‌جزء دیگر ـ.

پس روشن شد که ملاک شدت و ضعف، تباینِ حقیقت نوعی می‌باشد، و

۱. یعنی طبیعت جنسی که در خارج موجود است، بنابراین «وجودش» عطف تفسیری برای آن (طبیعت جنسی) می‌باشد. «نوری»

همین‌طور کثرت و قلّت ـ از فرق که بیان شد ـ برعکس زیادی و نقصان، برای‌اینکه این‌دو از توابع اختلاف تشخصات و تفاوت هویّات می‌باشند.

پس به آنان گفته می‌شود: در چنین اموری ما مدارا می‌کنیم و ایشان را در وضعِ اصطلاح، فرصت می‌دهیم، پس آنان را رسد که بر کمال و نقص، در «کمِ مقداری» به زیادی و نقصان، و در عدد، به کثرت و قلّت، اصطلاح کنند، و در آنچه غیر آن‌دو از «کیف» است، به شدت و ضعف اصطلاح کنند، جز این که اینجا جامعی، بین همه می‌باشد که عبارت از تمامیّتِ در نفسِ معنیِ متفاضلِ در آن و نقص در آن می‌باشد.

و اما مقام چهارم: بدانکه پیشینیان از حکما مانند انباذقلس و افلاطن و متأخرین از آن‌دو حکم کرده‌اند که جواهر این جهان زیرین، سایه‌هایی است مر جهان زبرین را، و مرادشان از این آن است که این (جهان زبرین) معلول آن (جهان زبرین) می‌باشد، چون معلول نسبت به علّتش مانند سایه است و علّت، جوهریتش بر جوهریت معلول پیشی دارد، چنانکه از قاعدهٔ جعل، و از این که وجود، عین حقایق خارجی ـ آن‌گونه که اثبات کردیم ـ می‌باشد دانستی، پس پیش بودن علّت بر معلول ـ به ماهیت حقیقی و جوهریش ـ اشاره است به کمالیّتش در قوام و استقلال، و چون جوهریت معلول از جوهریت علّت بهره‌مند است، چگونه در جوهریت با آن برابر می‌باشد؟ بلکه ناگزیر باید جوهریت علّت، از جوهریت معلول تمام‌تر و کامل‌تر باشد، و شدت را جز این معنایی نیست، ولی برخی از جواهر از جهت جوهریت، از برخ دیگر ـ از حیث معنی ـ شدیدتراند، خواه بر آن صیغهٔ مبالغه اطلاق شده باشد و یا نشده باشد، چون حقایق، از اطلاقات عرفی نقصان نمی‌یابند.

این مقصود از آن‌چیزی است که شیخ الهی (اشراق) در کتاب تلویحات بدان اشاره کرده و گفته: حکمای پیشین همگی براین عقیده‌اند که جواهر این جهان، مانند سایه است نسبت به جهان زبرین، چگونه در جوهریت برابر آن می‌تواند باشد؟

سپس بعد از این از خودش می‌پرسد که: اولویت و اشدیّت در آنچه بین دوضد است گفته می‌شود، مرادش از این پرسش این است که جوهر دارای ضدی نیست، پس گفته نمی‌شود که: آنچه از آن است اولیٰ است و گفته نمی‌شود آنچه از آن است اشد است.

از آن پرسش پاسخ داده و گفته: وجود واجبی و عِلّی، تمام‌تر و شدیدتر از وجود

ممکنی و معلولی می‌باشد، زیرا مرادم از شدت، قدرت بر ممانعت و امثال آن نیست، بلکه مراد آن است که آن تمام‌تر و کامل‌تر است و آن‌دو را تعاقبی بر یک موضوع نبوده و ضدّیت و سلوکی نمی‌باشد.

در کتاب حکمت الاشراق گوید: در حدّ حیوان مشخص داشته‌اند که جسم است و دارای نفس حسّاس، و متحرک به‌واسطهٔ اراده است، سپس حیوانی که نفسش در متحرک بودن قویتر و حواسش بیشتر است، شکی نیست که حسّاسیت و متحرکیّت در او تمام‌تر است، بنابراین حیوانیت انسان مثلاً، از حیوانیت پشه تمام‌تر است، پس به مجرد اینکه در عُرف اطلاق نمی‌گردد که حیوانیت این از آن تمام‌تر است، این انکار پیش نمی‌آید که از وی تمام‌تر نیست، و اینکه گفته‌اند: گفته نمی‌شود که این مائیّت (آبی بودن) از آن شدیدتر است و امثال این سخنان، مبنای همگی اینها بر تسامح و چشم‌پوشی و تجوّزات عرفی است؛ پایان سخن او.

اگر گویی: فصل حیوان احساس و تحریک بالفعل نمی‌باشد [۱]، بلکه هردو از آثار و خواصِ عارضی‌اند و فصل ـ به‌حسب آنچه که برایش میسّر شده ـ مبدأ آن‌دو می‌باشد، و فعل از جهت آلات و آماده‌سازیها و برطرف کردن بازدارنده‌ها و از بین بردن موانع، گوناگون و مختلف است، اما فاعل، گوناگون و مختلف نیست؛ و همین‌طور فصلِ آب، سردیِ محسوس نمی‌باشد، چون در زمانهایی چند بقا ندارد، بلکه هنگام نبودن بازدارنده‌ها، قوه بر آن (برودت) حاکم است.

گویم آری! ولی اینها نشانه‌های فصل‌هایی هستند که به‌جای آنها نشسته‌اند و برانگیخته از ذات این قوایی می‌باشند که آنها فصل‌های حقیقی‌اند، از این روی در حدود آنها اخذ و اعتبار می‌گردند، همچنان که بنا (ساختمان) در حد بنّا (سازنده) اخذ می‌شود، پس زیادی این آثار، دلیل شدت قوا، و کمیش (قلّتش) دلیل ضعف آنها می‌باشد.

و تحقیق آن اینکه حدود گاهی به‌حسب ذات است در نفس خودش، و گاهی به‌حسب نسبتش است به امری، و گاه دیگر به‌حسب هردو است، ولی با دواعتبار،

۱. چون احساس نزد اینان انفعال است و نزد مصنف فعل، و تحریک نزد همگان فعل است، در هر حال هردو عرض‌اند و جوهر، قائم به عرض نمی‌باشد. «سبزواری»

پس محدودکردن پادشاه و بنّا را از حیث حقیقتشان، چیزی است و از آن‌حیث که مضاف به‌چیزی هستند، چیز دیگری است، بنابراین کشور و ساختمان در حدّ آن‌دو ـ به‌اعتبار دوّم نه به‌اعتبار اول ـ اخذ می‌شود، و هریک از دو اعتبار را امکان انفکاک و جدائیش از دیگری هست، و همین‌طور بدن و تدبیر و ادارهٔ آن در محدود کردن نفس اخذ و اعتبار می‌شود، نه از حیث ذات و حقیقتش، بلکه از حیث نفسیّت و تحریک تدبیری آن.

پس اگر ذاتیّت و نفسیّت چیزی باشد که بین آنها مغایرت و جدایی تصوّر شود ـ مانند نفوس مجرد ـ مخالف حدّ است از جهت ماهیت و ذات، و نیز مخالف حدّ (دیگر) است از جهت فعل و تحریک، ولی اگر این‌گونه نباشد ـ بلکه وجود ذاتی عین وجود نسبی باشد مانند برخی از قوا و نفوس که حقیقت آنها در نفسشان عین محرک بودنشان است مر چیزی را و یا متعلق بودنشان است به‌چیزی ـ در آن صورت، هردو حدّ ـ بدون اختلاف ـ در آنها متحداند، و در محدود کردنشان ناگزیر از اخذ آنچه که آنها بدان تعلق دارند ـ هرگونه تعلقی که باشد ـ می‌باشند، همچنان که بسیاریِ افاعیل ساختمانی، درخواست این را دارد که بنّا در بنّا بودنش شدید و کامل باشد، همچنین بسیاریِ افاعیل تدبیری موجب این می‌شود که نفس ـ در نفس بودنش ـ یعنی تدبیر و اداره‌اش شدید و کامل باشد.

چون این بیان شد گوییم: چون وجود نفوس و قوایی که ذات و افاعیل مادی دارند ثابت شد، یعنی‌اینکه وجودات آنها در نفس خودشان وجوداتی هستند که تعلق به اعیانشان دارد ـ بدون جدایی از جهت ذهن و خارج ـ پس حدّ هریک از آنها، به‌حسب یکی از دواعتبار ـ به‌عینه حدّ دیگری است ـ به‌حسب اعتبار دیگر ـ چون هیچ مغایرتی بین دو اعتبار نیست؛ و آنان اعتراف دارند که اخذ افاعیل در حدود قوا لازم و واجب است، و دانسته شد که بسیاریِ افاعیل، مستلزم شدت قوهٔ فاعله است ـ از آن‌حیث که قوهٔ فاعله است ـ و این حیثیت به‌عینه، حیثیت ذات است در آنچه بیانش را کردیم، و مشخص است که این قوا به‌عینه، مبادی فصل‌های ذاتی، نسبت به‌حقایق اجسام طبیعی می‌باشند که به‌واسطهٔ قوا و صورتها ـ نه به‌سبب جسم بودن که مشترک بین همگان می‌باشد ـ مخالف یکدیگراند، پس تفاوت به‌واسطهٔ کمال و نقص در آنها، در

تجوهر ذات است که به این صورت موجب تفاوت در اجسام نوعی می‌شود، و این چیزی بود که ما می‌خواستیم بیان کنیم.

گفتگو و پی‌گیری

از بحث‌ها و گفتگوهایی که پیروان معلّم اوّل (ارسطو) بر خودشان وارد کرده و از خویش پرسیده‌اند اینکه: شما، گفتید جوهر جنس است و جنس بر انواع خود به هیچ وجهی از وجوه به‌گونهٔ تشکیک واقع نمی‌شود، درحالی که قاعدهٔ خودتان در بسیاری از مواضع این را نقض و ابطال می‌نماید، مانند علّت بودن برخی از مفارقات (مجردات) نسبت به برخ دیگر و سبب بودن هیولا و صورت نسبت به جسم، و سبب بودن پدر نسبت به فرزند، با اینکه جوهر، نسبت به همگان جنس می‌باشد؛ و نیز (قاعدتان) به‌سبب تقدّم برخی از افراد «کم» بر برخ دیگر ـ مانند تقدّم جسم بر سطح و سطح بر خط ـ نقض و باطل می‌گردد، با اینکه مقدار، برای آنها جنس است.

از این پرسش پاسخ داده‌اند که: تقدم و تأخر در هر معنایی از معانی که تصوّر شود ـ همان‌گونه که پیش از این بدان اشاره شد ـ بر دو گونه می‌باشد: یکی از آن‌دو، به‌نفسِ آن معنیِ متفاوت در آن است، یعنی به‌واسطهٔ تقدم و تأخر، تا آنکه آنچه در آن تقدّم دارد به‌عینه آنچه بدان تقدّم دارد باشد؛ و دومی آنکه: به‌نفسِ آن معنیِ متفاوت در آن نباشد، پس در آنجا است که آنچه در آن تقدّم دارد از آنچه که بدان تقدّم دارد جدایی می‌یابد؛ مثال اوّل تقدّم وجود واجب است بر وجود ممکن، و وجود جوهر است بر وجود عرض، برای‌اینکه وجود علّت بر وجود معلول، در نفس معنایی که به لفظ وجود بر آن – و نیز بدان ـ دلالت دارد، تقدّم دارد؛ و مثال دوّم تقدّم انسانی که پدر است بر انسانی که فرزند است، این تقدّم و تأخر، در معنی انسانیت که مقول به تساوی است نمی‌باشد، بلکه در معنی دیگری است که عبارت از وجود یا زمان می‌باشد، پس آنچه از تقدّم و تأخر که در آن‌دو هست، عبارت از وجود و یا زمان است و آنچه بدان تقدم و تأخر است، خصوص ذاتی آن‌دو می‌باشد.

چون این بیان شد گوییم: هرگاه که علیّت و تقدم، در چیزی از افراد یک نوع و یا یک جنس ـ با قیاس به‌فرد دیگری از آن ـ تحقق و ثبوت یافت، سببیّت و تقدّمش نسبت به

دیگری، بدان علّت نیست که دیگری را به‌حسب نفسش و یا به حیثی چنان گرداند که آن معنی نوعی و یا جنسی برآن حمل گردد، و نه اینکه فردی که سبب است، سببیّتش به‌اعتبار نفس و مفهومش باشد، بلکه سببیّت سبب و مسببیّت مسبَّب به‌اعتبار وجودی آن‌دو است نه به‌اعتبار ذاتی آن‌دو، پس حمل وجود بر هیولا و صورت، پیش‌تر از حملش بر جسم می‌باشد، و همین‌طور حملش بر پدر و مادر، پیش‌تر از حملش بر فرزند می‌باشد، و همین‌طور است حملش بر جواهر جهان زبرین و بر جواهر جهان زبرین ما، برای‌اینکه جواهر آن جهان، به‌حسب وجودِ بالفعل، پیش‌تر و با قوام‌تر از جواهر این جهانند.

اما حقیقت جوهر، حملش بر همه به‌گونه برابر است، بنابراین جوهریّت ـ در اینکه جوهریت است ـ چیزی نیست که علّتِ جوهرِ چیز دیگری باشد، بلکه جوهر عِلّی، اولی و سزاوارتر به‌وجود است از جوهر معلولی سزاوارتر است، نه به‌واسطه اینکه جوهر است، پس وجود، تقدمِ بالطبع بر وجود دارد نه به امری زاید، در این‌صورت وجود هیولا و صورت، بر وجود جسم تقدم بالطبع دارند، اما جوهریت، در همه به‌گونهٔ برابر است، پس همانگونه که جسم جوهر است اجزای آن هم بدون تقدّم و تأخری در آنها این‌گونه (یعنی جوهر) است، و در آنچه که در روند این امر و هیئت است، یعنی از تقدّم برخی از افراد ماهیت «کم» و غیرآنها بر برخ دیگر، سخن این‌گونه است.

این پاسخ از جهاتی چند اشکال دارد:

از آن‌جمله اینکه: در آنچه از آن فرار می‌کردند افتادند و اعتراف به‌درستی آنچه که فاسد و تباه می‌دانستند نمودند، برای‌اینکه انصرافِ متقدم و متأخر، به‌نفس ماهیت از افراد جوهر و یا «کم» به افراد وجود و یا اجزای زمان، ناپسند است، چون سخن به‌عینه، بازگشت به وجود و زمان پیدا می‌کند، یعنی گفته می‌شود: تقدّم برخی از افراد وجود بر برخ دیگر اگر به نفس این وجودات باشد، از آن، تفاوتِ به‌واسطهٔ تقدّم و تأخر بین افراد یک حقیقت در ذاتش به‌ذات خودش لازم می‌آید، چون همان‌گونه که دانستی وجود دارای یک حقیقت بسیط می‌باشد که اختلافی جز به‌واسطهٔ فصل‌ها ندارد، همین‌طور تقدّم برخی از اجزای زمان بر برخ دیگر اگر برای این باشد که حقیقتش حقیقتی است که اقتضای تجدّد و قطع، و تقدّم برخی از آنها و تأخر برخ دیگر را می‌کند، تفاوت

ـ به‌گونه‌ای که گفته شد ـ لازم می‌آید.

از آن‌جمله اینکه: این سخن آنچه را که در نفی اینکه جسم، وجود جسم دیگری را می‌بخشد، بیان داشته‌اند نقض و ابطال می‌کند، یعنی اگر (جسم) علّت برای تقدّمِ هیولایِ علّت ـ مثلاً مانند کُرهٔ نهم ـ بر جسمیّتش باشد، و جسمیّتش بر هیولایِ معلول ـ مانند کُرهٔ هشتم ـ و هیولایِ معلول با هیولای علّت ـ در هیولا بودن ـ مشارکت داشته باشد و هیولا بر هیولای کُرهٔ نهم و بر دیگر هیولاها به‌گونهٔ تشکیک واقع نشود، بلکه به‌گونهٔ تواطؤ و توافق ـ واقع گردد ـ همچنان که جسمی که بر جسمیّت آن حمل می‌شود بر تمام اجسام به‌گونهٔ تواطؤ حمل می‌گردد ـ لازم می‌آید که هیولای معلول بر جسمیّت علّت تقدّم داشته و درنتیجه تقدم شئی بر نفس خودش لازم می‌آید.

وجه منافات اینکه: علّت بودن بعضی از افراد یک حقیقت مر علّت بودن فرد دیگر را اگر تقدّم شئی بر نفس خودش را در برخی از مواضع ـ چنان‌که بیان داشته‌اند ـ لازم می‌آورد، بدون هیچ‌فرقی در مواضع دیگر هم لازم می‌آورد، و اگر این لازم نیاید ـ بنابر پوزشی که در علّت بودن برخی از افراد جوهر نسبت به برخ دیگر از آنان نقل شده ـ این احتجاج و دلیل آوردن مذکور ـ در نفی تقدّم بعضی از هیولاها بر بعض دیگر ـ فسخ و باطل است.

و از آن جمله اینکه: این پاسخ اگرچه جریانش در علّت وجود ـ مانند فاعل و یا غایت ـ سالم و قابل قبول است، ولی در علّت قوام ـ مانند ماده و صورت ـ جاری نیست، برای‌اینکه ماهیت جسم تقوّمش از ماهیت هیولا و صورت است نه از وجود آن‌دو، پس اگر جوهریت اجزایش نباشد، مجموع جوهر نخواهد بود، و همان‌گونه که اینان می‌گویند: حمل جسمیّت بر انسان، به توسط حمل آن (جسمیّت) است بر حیوان و حمل حیوان بر انسان، ما نیز گوییم: حمل جوهریت بر جسم، به‌توسط دو جزئش می‌باشد.

این سخن قابل درنگ و تأمل است [1]، چون آنان تصریح کرده‌اند که تشکیک

۱. حاصل آن اینکه نخست تمهید مقدمه‌ای مطلقا به بیان حکم افراد متداخل کرده سپس تفصیل داده که ماده و صورت از آن‌روی که جنس و فصل‌اند متداخل‌اند و از آن‌روی که ماده و صورت‌اند ــ اگرچه متباین‌اند ــ تقدم وتأخر به وجود بازمی‌گردد. «سبزواری»

هنگامی تحقق می‌یابد که کلی ـ به‌حسب افرادش که دارای حقیقت متباینی هستند ـ در آن متفاوت باشد، اما تفاوت به نسبت با افراد متداخل آن، تشکیک نیست، و همین‌طور تفاوت به سبب عینیت و جزئیت و یا به‌واسطهٔ نوعیت و جنسیّت، نسبت به فرد اعتباری و فرد حقیقی، مانند حیوان نسبت به حیوان که مأخوذ «به شرط لا» و مأخوذ «به‌شرط شئی» باشد، برای‌اینکه طبیعت حیوان با قیاس به‌اوّلی، به دواعتبار عین و نوع است و با قیاس به دوّمی (به‌شرط شئی) جزء و جنس است، بنابراین چنین تفاوت‌های گوناگون را تشکیک نمی‌نامند، چون اینها به ضرورت و اتفاق در ماهیات واقع است.

چون اینها بیان شد گوییم: آنان بین اجزای ماهیت و اجزای وجود فرق گذارده‌اند، یعنی گفته‌اند: اگر «لا به‌شرط شئی» اخذ شود، اجزای ماهیت می‌باشد و اگر «به شرط لا شئی» اخذ شود، اجزای وجود می‌باشد ـ همچنان که در مبحث ماهیت گفته خواهد شد ـ پس اخذ شدهٔ به‌گونهٔ اول، جنس است و یا فصل، و اخذ شدهٔ به‌گونهٔ دوّم، ماده است و یا صورت، پس دو جزء جسم اگر برگونهٔ اوّل اخذ شوند، جوهریت آن‌دو، بر جوهریت جسم تقدمّ دارند و تشکیک لازم نمی‌آید، چون آن‌دو همراه جسم‌اند و از این حیثیت از افراد متباین با جوهر نیستند، و اگر برگونهٔ دوّم اخذ شود، هریک از آن‌دو اگرچه با جسم مباین‌اند، ولی مقوم حقیقت جسم ـ به این اعتبار ـ نمی‌باشند، بلکه مقوم وجودش هستند، پس آن‌دو از حیث وجودشان، دو مقوّم‌اند مروجود آن (جسم) را، دراین صورت اختلاف در وجود لازم می‌آید نه اختلاف در جوهریّت.

ترجمهٔ اسفار ــ سفر اول

مرحلهٔ چهارم

ماهیت و لواحق آن

مرحلهٔ چهارم
در ماهیت و لواحق آن
و در آن فصل‌هایی چند است:
فصل اول
در ماهیّت

این اموری که از این پس نقل می‌کنیم هریک از آنها را ماهیتی و انیّتی است، ماهیت چیزی است که بدان از پرسش به اینکه «آن چیست؟» پاسخ داده می‌شود، همچنان که کمیّت چیزی است که بدان پرسش از اینکه «آنچه مقدار است؟» پاسخ داده می‌شود، بنابراین مفهومی کلی است و بر آنچه که امکان دانستنش جز به مشاهده نیست صدق نمی‌کند، و گاهی تفسیر به آنچه که شئی «هوهو ـ خودش خودش است» می‌شود، پس همه را فرامی‌گیرد و تفسیر، لفظی بوده و «دور» لازم نمی‌آید.

ماهیت ـ از آن‌روی که نه موجود است و نه معدوم ـ به‌اعتبار نفسش نه واحد است و نه کثیر و نه کلّی است و نه جزئی، مثلاً ماهیت انسانی هنگامی که پیدا شد شخصی است و چون تعقل شد کلی است، از این‌روی دانسته می‌شود که از شرط ماهیت در نفس خودش این نیست که کلی باشد و یا شخصی، و این‌گونه نیست که انسانیّت چون

خالی از وحدت و یا کثرت و یا عموم و یا خصوص نیست، از آن‌حیث که انسانیت می‌باشد، یا واحد است و یا کثیر و یا عام است و یا خاص، و حکم در دیگر متقابلاتی که چیزی از آنها ذات و یا ذاتی آنها نیست این‌گونه است، و سلب اتصاف از حیثیتی، منافی اتصاف از حیثیت دیگری نمی‌باشد، و نقیضِ اقتضای شئی، «لا اقتضاء» آن است نه اقتضای مقابل آن، تا آنکه از عدمِ اقتضای یکی از دو متقابل، لزوم مقابل دیگری لازم آید، و چنین نیست که اگر ممکن را در مرتبهٔ ماهیت وجودی نباشد، وی را در آن (ماهیت) عدم می‌باشد، برای‌اینکه آن (عدم) نقیض وجود می‌باشد، چون خالی بودن شئی از دو نقیض ـ در برخی از مراتب واقع ـ محال نیست، بلکه محال، خالی بودن درواقع است، برای‌اینکه واقع، وسیع‌تر و فراخ‌تر از این مرتبه است.

آیا نمی‌نگری [1]! اشیائی که بینشان علاقه و بستگی ذاتی نیست، وجود و عدمشان در مرتبهٔ، وجود و یا عدم دیگری نیست، با اینکه نقیض وجود شئی در مرتبه‌ای از مراتب، دفع وجودش در آن (مرتبه) است، یعنی اینکه مرتبه، ظرفی برای منفی می‌باشد ـ نه برای نفی [2] ـ یعنی رفع مقیَّد، نه رفع مقیِّد، از این‌روی گفته‌اند [3]: اگر از دوطرف نقیض پرسش شود، پاسخ درست این است که: سلب هرچیزی به‌واسطهٔ پیش بودن سلب است بر حیثیت، پس اگر پرسش شود که انسان ـ از آن‌حیث که انسان است ـ موجود است و یا معدوم؟ پاسخ داده می‌شود که او ـ از آن‌حیث که انسان است ـ نه موجود است و نه معدوم (سلب متوجه وجود مقید می‌شود نه مطلق) و غیرآن‌دو، و از عوارض هم نمی‌باشد، یعنی چیزی از آن (ماهیت انسانیّت) نفسش نیست و داخل در آن هم نیست، اگرچه درواقع و نفس‌الامر هیچ‌چیز از آن (ماهیّت) و یا نقیض آن خالی نمی‌باشد.

۱. دو امر به‌واسطهٔ این قید بیرون می‌شود: یکی علاقه‌ای که بین ماهیت و ذات آن است و دوّم، علاقه‌ای که بین وجود علّت و وجود معلول است، چون وجود علّت، جامع وجود معلول است ـ به‌گونهٔ برتر ـ و وجود معلول حکایت کننده و واجد وجود علّت است ـ به‌گونهٔ ضعیف ـ. «سبزواری» ۲. چون نقیض هرچیزی، رفع آن است ـ نه رفع مقیّد ـ چون مقیّد نقیض مقیّد نیست، همچنان که جزئیت نقیض جزئیت نیست بلکه مطلق نقیض مقید است، چنانکه کلیّت نقیض جزئیت است پس از اختلاف در کیف. «سبزواری» ۳. برای‌اینکه واقع وسیع‌تر از این مرتبه است، و رفع در اینجا فقط، رفع از مرتبه است، درحالی که رفع طبیعت بستگی به‌رفع تمام افراد آن دارد، و ماهیت از آنچه هست، یعنی از عوارض مفهوم مانند وجود و وحدت و تشخص و یا مقابل آنها خالی نیست، لذا حکم به تقدیم سلب کرده‌اند «سبزواری»

و از پیش بودن سلب بر حیثیت، مقصود این نیست که این عارض، از مقتضیات ماهیت نیست تا پاسخ به ایجاب در لوازم ماهیت درست باشد، همچنان که به‌واسطهٔ روشن بودن فسادش برخی آن را درک کرده‌اند، و هدف از پیش بودنش بر آن (ماهیت) این نیست که پاسخ، به ایجاب عدولی باشد. چون ملاک فرق بین عدول و تحصیل در سلب، پیش داشتن رابطه است بر آن، و تأخیرش از آن ـ نه غیر این ـ.

اگر از ما از دو موجبه (یعنی از ماهیتی که محیّث به حیثیت ذات است) پرسش شود که هردو در قوهٔ دو نقیض‌اند، و یا از موجبه و معدوله، مانند اینکه گوییم: انسان یا واحد است و یا کثیر، و یا «الف» است و یا «لاالف»؛ ملزم نیستیم که پاسخ دهیم، و اگر بنا باشد که پاسخ دهیم، بدون این و آن پاسخ می‌دهیم، برعکس آنکه اگر از دوطرفِ دو نقیض مورد پرسش قرار گیریم، برای‌اینکه معنی پرسش از دو موجبه ـ به‌حسب عُرف ـ این است که: اگر به این اتصاف پیدا نکرد، بدان اتصاف پیدا می‌نماید، و اتصاف [1]، مستلزم اتحاد نمی‌باشد.

انسانیّت کلّی، انسانیّتِ واحدِ به‌واسطهٔ عدد و موجود در افراد بسیار نیست، همچنان که پیش از این بیان داشتیم، برای‌اینکه هیچ واحد عددی تصور نمی‌شود که در مکانهای بسیاری باشد، و اگر انسانیت افراد مردم امر واحدِ به عدد بود، لازم می‌آمد در عین دانا بودن نادان، و در عین سفید بودن سیاه، و در عین متحرک بودن ساکن، و غیراینها از متقابلات باشد، و نسبت معنی طبیعی به جزئیاتش، نسبت یک پدر است به فرزندان فراوانش که همگی منسوب به وی می‌باشند، بلکه مانند نسبت پدران است به فرزندان.

آری! معنایی که عارض او می‌شود که او در ذهن کلّی است، در هریک یافت می‌شود، درحالی که هریک ـ به‌مجرد نسبتش به انسانیّت که فرض شده و جدای از همه است ـ انسان نیست، بلکه برای هریک از آنها انسانیت دیگری که به عدد است می‌باشدکه غیر آن‌چیزی است که دیگری راست، و اما معنی مشترک، فقط در ذهن است و بس.

۱. یعنی اتصاف کثیرین به‌طبیعت کلّی که مشترک بین آنها است، مستلزم بودنِ آن طبیعت مشترک در آن و واحد بودنش در نفس خودش و یا از جهت نفسش نمی‌باشد. «نوری»

۲
فصلی
در کلّی و جزئی

کلّی، به‌حسب اصطلاح، معنایش آن است که شرکت را در بر دارد و یا مانع شرکت نیست و وقوعش در اعیان ممتنع است، چون اگر در اعیان حصول پیدا کند دارای هویّتی متشخص و غیرمثالی خواهد بود که شرکت در آن جایز نیست.

حال اگر کسی اشکال کند که طبیعتِ موجودِ در ذهن نیز دارای هویتی موجود است که اختصاص به اموری چند، از قبیل قیامش به نفس و تجردش از مقدار و وضع دارد و اینکه قابل اشاره نیست، بلکه هریک از صورتهای عقلی صورتی جزئی ـ در نفس جزئی ـ هستند و اشتراکشان ممتنع است، آیا نمی‌نگری که صورت موجود در ذهن «زید» محال و ممتنع است که به‌عینه در ذهن‌های متعدد موجود باشد؟ و اگر صورت عقلی، کلّیتش به‌اعتبار مطابقه است، جزئیات نیز بعضی مطابق بعض دیگر بوده و در آن صورت لازم می‌آید که جزئیات کلّی باشند؟

گفته شده: کلّیت چیزی است که مطابق صورت عقلی ـ نسبت به اموری فراوان ـ باشد، نه از آن‌حیث که دارای هویّتی قائم به ذهن است، بلکه از آن‌حیث که ذاتی مثالی و ادراکی و غیراصیل در وجود است که همان وجودش می‌باشد، مانند وجود سایه که اقتضای ارتباط به غیرخودش به اموری چند را دارد، خواه ذهنی باشد و یا خارجی، خواه بر آن پیشی داشته باشد و یا پسی.

برخی از کلّی هست که بر جزئیاتی که در اعیان واقع‌اند پیشی دارد، مانند تصورات مبادی نسبت به معلولات خودشان که پیش از کثرت نامیده می‌شود، و برخی دیگر هستند که از خارج به‌دست می‌آیند، مانند علوم کلّیِ ما که از جزئیات خارجی انتزاع می‌گردد و پس از کثرت نامیده می‌شود، و چیزی که معنی مطابقت را تحقق و ثبوت می‌بخشد اینکه: هنگامی که شخص انسانی را مشاهده می کنی، در ذهنت صورت انسانی که مبرّای از عوارض است حاصل می‌گردد، و پس از آن اگر شخص دیگری از آن را مشاهده کردی، در آن (ذهنت) صورت دیگری وقوع پیدا نمی‌کند و نیاز به‌صورت دیگری نداری، مگر آنکه اوّلی از ذهنت پنهان و غایب گردد، مانند قابلِ مُهر

(محل آن) از مُهرها و نقش‌های همانند هم جسمانی، مهر و نقشی را که نخست پذیرفته، با ورود اشباه و همانندهایش بر آن، مختلف نمی‌گردد.

اگر گفته شود که: در کتابها آمده: کلّی واقع در اعیان است و یا بدان اشاره می‌شود، مراد از آن طبیعتی است که عارض آن می‌گردد و چون در ذهن پیدا شود کلّی می‌باشد، و اشیائی که در معنیِ کلّی باهم اشتراک دارند، به یکی از امور چهارگانه از هم جدایی پیدا می‌کنند، برای‌اینکه اگر اشتراک فقط در عَرَضی باشد، افتراق و جدایی به نفس ماهیّت می‌باشد، مانند سیاهی و سطح، و اگر اشتراک فقط در عَرَضیِ خارج نبشد، آن‌دو، به‌واسطهٔ فصل از هم افتراق و جدایی می‌یابند، البته اگر اشتراک در معنی جنسی باشد، و یا به‌واسطهٔ عرضیِ غیرلازم (از هم افتراق می‌یابند) اگر اشتراک در امرِ نوعی باشد، چون لازمِ نوع، لازمِ فرد است، پس در همه اتفاق و هم‌آهنگی دارد، اگرچه جایز است که ممیّز و جداکنندهٔ آن لازمِ شخص باشد نه لازمِ نوع، و یا به تمام و ناقص بودن در نفسِ طبیعت مشترک باشد، همان‌گونه که از سستی قاعدهٔ متأخران ـ در وجوب اختلاف حقیقت تام و ناقص که پیش از این گفته شد ـ دانستی.

و حقیقت آنکه: تشخص شئی، به این معنی که شرکت در آن ممتنع باشد، به‌حسب نفس تصوّرش، به‌واسطهٔ امری زاید برماهیت است که به‌حسب ذاتش از تصوّر اشتراک در آن مانع می‌باشد، پس تشخص دهندهٔ شئی ـ یعنی آنچه که بدان اشتراک در آن ممتنع می‌گردد ـ در حقیقت جز نفس وجود آن شئی نمی‌باشد ـ همچنان که معلم ثانی (ابونصر فارابی) را این عقیده است ـ برای‌اینکه، هر وجودی به نفس ذات خود متشخص است، و چون از گونهٔ وجود خاصِ شئی قطع‌نظر شود، عقل از جایز شمردن اشتراک در آن اِبا و امتناعی ندارد ـ اگرچه بدان هزار تخصیص زده شود ـ زیرا امتیاز، درواقع غیر از تشخّص است، چون اوّلی ـ با قیاس به مشارکات در امرِ عام ـ خاص شئی است و دوّمی، به‌اعتبارش در نفس خودش می‌باشد، حتّی اگر مشارکی هم نداشته باشد نیاز به ممیّز و جداکننده‌ای زائد ندارد، با اینکه وی را در نفس خودش تشخص است، و دور نیست که تمیّز و جدائی، موجب استعداد تشخص برای شئی شود، برای‌اینکه نوعِ مادی منتشر و پخش، تا مادهٔ اختصاص‌دهندهٔ استعداد برای یکی از آن (نوع مادی) نباشد، وجودش از مبدأ اعلاء افاضه و ریزش نمی‌کند.

آنچه که از حکما نقل شده که تشخص شئی، به‌گونهٔ علم احساسی و یا مشاهدهٔ حضوری می‌باشد، امکان دارد بازگشت به آنچه ما بیان کردیم داشته باشد، برای‌اینکه هر وجود خاصی، امکان معرفتش به ذات خودش جز به‌گونهٔ مشاهده نمی‌باشد.

و همین‌طور است آنچه را که شیخ‌اشراق در کتاب مطارحات مطرح کرده که: مانع از شرکت، هویّت عینی بودن شئی است، چون همان‌گونه که بیان شد، در حقیقت هیچ معنایی برای شرکت جز مطابقت نمی‌باشد، آن‌هم نه هر مطابقتی، بلکه مطابقت امری که هویت عینی اصیلی نداشته باشد، برای‌اینکه هویت عینی در حقیقت، جز وجودِ خاصِ شئی نمی‌باشد، ولی این شیخ بزرگوار به‌طور محکم قایل است که وجود، امری ذهنی است و در اعیان دارای هویّتی نمی‌باشد، و شگفت آنکه تشخص نزد او به نفس شئی‌ای می‌باشد که غیرِ وجود است، و غیرِ وجود یا نفس ماهیت مشترک است و یا آنکه آن (ماهیت) با مادّه و عوارض دیگری از «کم» و یا وضع و یا زمان می‌باشد، و خودش معترف است که هریک از این اشیاء، نفسِ تصورش، مانع شرکت نیست و اینکه مجموع و تمام کلّی‌ها، کلّی‌اند، پس این هویّت عینی اگر امری خارج از وجودِ خاصّی که خصوصیّتش به‌نفس ذاتش است می‌باشد، پس چه چیزی در آن است که موجب منع شرکت می‌باشد؟

و همین‌طور است آن چیزی را که مدققان و باریک‌بینان برگزیده‌اند که: تشخّص هر شخصی بستگی به جزء تحلیلی او دارد که امکان حملش بر وجود می‌باشد، برای‌اینکه وجود در اعیان، از ماهیّت امتیاز و جدایی ندارد، و آنچه گفته‌اند که: تشخّص شئی به فاعل است نیز درست می‌باشد، برای‌اینکه فاعل، دهندهٔ وجود است و وجود، عین تشخّص می‌باشد، پس‌دهندهٔ وجود، همان دهندهٔ تشخّص است، و نیز دانستی که هر وجودی به فاعل خودش تقوّم و پایداری دارد، پس هر تشخّصی به فاعل آن تشخّص تقوّم دارد، ولی سخن ما در سببیّت قریب، برای تشخّص شئی متشخّص می‌باشد.

و همین‌طور است آنچه را که برخی (ذوق‌التألّه) برگزیده‌اند و آن اینکه: تشخّص شئی، بستگی به ارتباطش به‌وجود حقیقی دارد که آن وجود مبدأ تمام اشیاء می‌باشد، چون دانستی که ماهیّات، به‌واسطهٔ وجوداتشان به جاعل حقیقی ارتباط پیدا می‌کنند، نه به‌واسطهٔ مفهوماتشان در نفس خودشان، پس به‌واسطهٔ‌وجود است که هر چیزی به‌علّت

خود ارتباط پیدا می‌کند، و همین‌طور به آن که علّت همه می‌باشد، بنابراین وجودات، درواقع سایه و تابش‌های حق‌تعالی می‌باشند.

و اما آنچه که برخی از اهل علم گفته‌اند که تشخّص، نفس تصوّرش مانع شرکت است، این به‌سبب مقوّماتش نمی‌باشد، برای‌اینکه مقومات به‌ذات خودشان مانع شرکت نیستند؛ و نیز به‌واسطهٔ سبب لازمی هم نمی‌باشد، برای‌اینکه آن متّفق است و مانع شرکت نمی‌شود؛ و به‌واسطهٔ سبب عارضِ مفارق (مجرد) هم نیست، چون آن هم مانع شرکت نمی‌شود، پس مشخص می‌گردد که به‌سبب ماده می‌باشد.

پس لازم می‌آید که حملش بر تمیّزی باشد که آن شرط تشخّص می‌باشد، برای‌اینکه حال هیولا در تشخص و منع شرکت به‌حسب تصوّر، حال غیرآن می‌باشد، بلکه نوعیْ که دارای افراد متکثّر است، تا مادّه‌ای که حامل افراد آن (نوع) می‌باشد، اختصاص به‌وضعی خاص و زمانی خاص نیابد، فردی از آن ـ بدون دیگری ـ پدید نمی‌آید، پس دانسته شد که ماده، به‌واسطهٔ تمیّزش، کافی نمی‌باشد، برای‌اینکه بسیاری از صورتها و هیئات هست که دو شخص از آن در دو زمان در یک ماده واقع می‌گردند و یکی از آن‌دو از دیگری امتیاز و جدایی می‌یابد، نه به‌واسطهٔ ماده، بلکه به‌واسطهٔ زمان.

و سخن دربارهٔ آنچه که بهمنیار قایل است همین‌گونه است که گفته: تشخص، به‌سبب احوال ماده ـ از وضع و حیّز (مکان) همراه با اتحاد زمان ـ است؛ مقصود از آن، ممیز و جداکننده‌ای است که بین دو چیز را جدایی می‌بخشد، نه آنچه که طبیعت را شخصیت قرار می‌دهد، از این روی هنگامی که دید وضع همراه با زمان ـ با شخص ـ تبدل و دگرگونی پیدا می‌کند، حکم کرد که مشخص عبارت از وضعی از اوضاع است که بر شخص، در زمان وجودش وارد می‌گردد، و اگر مرادش از مشخص، علامت شخص و لازم وجودش نبود، این حکم از جانب او چگونه جایز بود؟ برای‌اینکه شخص مادی ـ مانند «زید» ـ بدون اعتبار وضعش، مانع از فرض شرکت است در آن.

و مراد از اینکه گفته‌اند: جایز است که هریک از دو شئی از دیگری امتیاز یابد، همین است، برای‌اینکه موقوف بودن امتیاز پرنده بر تخم و امتیاز تخم بر پرنده، دَور نیست، زیرا ممتنع چیزی است که ذات هریک از آن‌دو، موقوف بر ذات دیگری باشد و یا امتیاز

هریک از آن‌دو، بر امتیاز دیگری موقوف باشد، ولی موقوف بودن امتیاز هریک از آن‌دو بر نفس دیگری، محذوری را لازم نمی‌آورد [۱] ـ همچنان که به زودی در حال دو متضایف گفته خواهد آمد ـ .

گفتگو و پی‌گیری

بر گفتار آنان اشکال شده که: دو چیز از یک نوع، یکی از آن‌دو از دیگری ـ اگر محل با زمان اتحاد داشته باشد ـ امتیاز می‌یابد، یعنی اگر نفسِ زمان مقدار برای حرکت فلک باشد، محلّش یک جسم است، پس جزئی از آن از جزء دیگر ـ با وحدت محل ـ به‌سبب چه چیزی امتیاز می‌یابد؟

پاسخ آنکه: تمیّز و جدایی بین اجزای زمان به‌نفس ذات آن‌است، زیرا آن چه که زمان نامیده شده عبارت است از حقیقتی متجدد و متصرم و منقطع و بریده است که ماهیّتی جز اتصالِ انقضاء و تجدد ندارد، پس پرسش از اینکه چرا فلان روز اختصاص به پیش بودن بر فلان روز دارد؟ و امتیاز یکی از آن‌دو از دیگری ـ با اینکه باهم مشابه و برابرند ـ به چیست؟ درواقع بازگشت به این مَثَل دارد که گفته شود: چرا فلک، فلک شد؟ برای‌اینکه فلان روز را هویّتی غیر از اینکه بر فلان روز پیشی دارد و از آن متمیّز و جداست نمی‌باشد، همچنان که پیش بودن دو، بر سه ـ طبعاً ـ و امتیازش از آن جز به‌نفسِ دو بودنش نمی‌باشد، و از این بیان کاملاً روشن می‌شود که امتیاز ذراع (ارش و مقیاس طولی) خط از نصفش، چیزی بیرون از نفس هویتش نمی‌باشد، چون آن ـ با قطع‌نظر از اموری که بیرون از محل و زمان‌اند ـ از آن امتیاز می‌یابد، پس دانسته شد که تمیّز از مشارکاتِ نوعی، گاهی به‌نفس حقیقت حصول می‌یابد.

آنچه که در سخنان ابن‌سینا آمده که: هیچ‌چیزی از مقولات ـ جز وضع ـ متشخص به ذات خودش نیست، مرادش مطلقاً، امتیاز از غیر است ـ با وحدت زمان ـ برای‌اینکه امتیاز، با وحدت زمان جز به‌واسطهٔ وضع حصول پیدا نمی‌کند، همچنان که امتیاز، با

۱. برای‌اینکه معرفت هریک از آن‌دو، همراه با معرفت دیگری است نه متوقف بر آن، بلکه بر سببی است که برای ارتباط بین آن‌دو واقع شده، و اگر بین دوامتیاز و یا بین دو معرفت دَوری توهم شود، دَور «معی» است. «سبزواری»

وحدت وضع جز به‌واسطهٔ زمان حصول نمی‌یابد، اما امتیاز هر وضعی از وضع دیگر ـ مانند نشستن از ایستادن ـ حالش مانند حال امتیاز زمان است از زمان و مقدار، از مقدار، یعنی آنکه به نفس حقایقشان حصول می‌یابند.

تشخص به این معنی که گفته شد، گاهی به‌نفس ذات است ـ همچنان که در واجب‌الوجود است ـ و گاه دیگر به‌واسطهٔ لوازم ذات ـ مانند خورشید ـ برای‌اینکه در آنجا، وضع از لوازم آن می‌باشد، و گاهی هم به‌سبب عارضِ لاحقی است که در اوّلِ وجود می‌باشد، و روشن شد که آن از باب وضع و زمان است ـ نه غیرآن ـ و اما تشخص نفس به‌واسطهٔ بستگی و علاقه‌ای است که بین آن و بین بدن می‌باشد و تشخص قوای بدنی، به‌واسطهٔ بدنی است که وی (نفس) در آن می‌باشد.

۳
فصلی
در انواع تعیّن [۱]

پیش از این گفته شد که تعیّنِ شئی غیر تشخّص آن می‌باشد، چون اوّلی امری نسبی است ـ برعکس دوّمی ـ چون تعیّن گونه و نحو وجود شئی و هویّت آن‌است و بس، پس تعیّن چیزی است که بدان، شئی از غیر خودش ـ به‌گونه‌ای که در آن شراکتی نداشته باشد ـ امتیاز می‌یابد، و آن گاهی عین ذات است ـ مانند تعیّن واجب الوجود که به‌ذات خودش از غیرخودش ممتاز و جدا است ـ و مانند تعیّنات ماهیّات امکانی و مفهومات عقلیِ در ذهن، چون آنها هم عین ذاتشان می‌باشند، و گاهی (تعیّن) امری زاید برذات او (متعیّن) می‌باشد که فقط برای او حاصل است و بس، مانند امتیاز با سواد از بی‌سواد ـ به‌واسطهٔ نوشتن ـ و گاهی هم به‌واسطهٔ عدم حصول آن امر برای وی می‌باشد، مانند امتیاز بی‌سواد از نویسنده، به‌واسطهٔ عدم نوشتن، اوّلی خالی از این نیست که حصول این امر را می‌توان برای وی ـ با قطع‌نظر از عدم حصول غیرآن امر برای وی ـ اعتبار کرد، مانند اعتبار کردنمان حصول نوشتن را برای «زید» ـ با

۱. همچنان که تشخص حقیقی عین وجود است ـ از جهت مصداق ـ و برابر آن است ـ از حیث مفهوم ـ همین‌طور تعین عین امتیاز و تمیز است ـ از جهت مصداق ـ و برابر آن است ـ از حیث مفهوم ـ. «سبزواری»

قطع‌نظر از عدم حصول خیاطی برای وی ـ و یا اینکه می‌توان حصولش را،با عدم حصول غیرآن برای وی اعتبار کرد.

پس تعیّنِ زاید گاهی وجودی است و گاهی عدمی و گاهی هم ترکیب یافته از هردو.

یک‌نوع گاهی تمام انواع تعیّن را فراگیر است، مثلاً انسان، به ذاتش از اسب ممتاز است و به‌واسطهٔ حصول صفتی وجودی در فردی از افرادش، از متصفِ به صفت وجودیِ دیگر امتیاز می‌یابد، مانند «زید» مهربان که از «عمرو» نامهربان ممتاز است و از متصف به صفتِ عدمی ـ مانند دانا از نادان ـ ممتاز است، و نویسندهٔ غیر خیاط از خیاطِ غیر نویسنده، به‌واسطهٔ صفتی وجودی ـ با عدم صفت دیگری و برعکس ـ امتیاز می‌یابد، و تعیّنات زائد، تمامیشان از لوازم وجودات‌اند، حتی عدم‌هایی که برخی از برخ دیگر متمایزاند، تمایزشان هم به‌اعتبار وجودات آنها در ذهن اعتبارکنندگان آنها، و یا به‌اعتبار وجودات ملکات آنها می‌باشد، نه اینکه آنها را ذاتی است که به ذات و یا به صفاتشان از هم دیگر متمایزاند.

حقیقت آنکه تمیّزِ به‌سبب صفات زائد، درواقع به تمیّز همان صفات باز می‌گردد، و تمیّز آنها هم به نفسشان است نه به صفت دیگری، وگرنه تسلسل محال لازم می‌آید، پس تمیّز، ذاتاً منحصر در آن چیزی است که به‌حسب نفس ذات می‌باشد نه به‌واسطهٔ امری زاید بر متمیّز ـ مگر بالعرض ـ .

۴
فصلی
در فرق بین جنس و ماده و بین نوع و موضوع

ماهیّت گاهی «به‌شرط لاشئی» اخذ و اعتبار می‌شود، یعنی معنای آن تصور می‌گردد، به‌شرطی که آن معنی، تنها باشد، به‌گونه‌ای که هر چه مقارن و جفت آن باشد، زائد بر آن باشد، پس جزء این مجموع و مادهٔ آن بوده و در هر دو وجود، بر وی پیشی دارد، پس حملش بر مجموع ـ به‌واسطهٔ انتفای شرط حمل که عبارت از اتحاد در وجود است ـ محال و ممتنع می‌باشد.

و گاهی «لاشرط شئی» اخذ و اعتبار می‌شود، یعنی معنای آن تصور می‌گردد، با جایز

شمردن تنها بودن و تنها نبودن آن، یعنی آنکه با چیز دیگری جفت باشد، پس حمل بر مجموع، و بر نفسش تنها می‌شود.

و همین‌طور ماهیّت اعتبار شده گاهی درواقع به نفس خودش غیر متحصّل است، بلکه برای مقول بودن بر اشیائی که دارای ماهیات مختلف‌اند امری محتمل می‌باشد، و فقط به‌واسطهٔ آنچه که بدان اضافه می‌شود تحصّل می‌یابد و بدان اختصاص پیدا می‌کند و به‌عینه، یکی از این اشیاء می‌گردد، بنابراین جنس است و اضافه شدهٔ بدان که قوامش داده و آن را یکی از این اشیاء قرار داده، فصل می‌باشد.

و گاهی ماهیت اعتبار شده در ذات خودش متحصّل است و به‌اعتبار اضافهٔ اموری بدان، غیرمتحصّل، یعنی هریک از آن امور را یکی از حقایق اصیل ـ مانند انواعی که داخل تحت جنسی هستند ـ قرار می‌دهد، درحالی که آن در نفس خودش نوع، بلکه یک شخص از نوع است، مانند هیولای عالم عناصر [۱]، و اختلاف آنان از اینجا سرچشمه گرفته، یعنی در وحدت آنها که آیا نوعی است و یا شخصی؟ و معنیِ تنازع ندارد، چون در حدّ ذات خودش نوعی است که منحصر در یک شخص می‌باشد، و چون به «لابه‌شرط شئی» اعتبار شود، برای آن ابهام جنسی ـ با قیاس به صورتهای منوّع که بدان اضافه شده‌اند ـ حصول می‌یابد.

مثلاً حیوان، اگر به‌شرط اینکه با آن چیزی نباشد اخذ و اعتبار شود ـ و اگرچه ناطق هم مثلاً بدان جفت گردد ـ مجموع، چیزی مرکب از حیوان و ناطق می‌گردد و بدو گفته نمی‌شود که حیوانی مادّه‌دار است، و چون به‌شرط اینکه با ناطق بوده و متخصص و متحصّل بدان باشد اخذ و اعتبار شود، نوع است، و چون به‌شرط اینکه با آن شئی باشد و به‌شرط اینکه با آن شئی نباشد اخذ و اعتبار شود، جنس است، پس حیوان اوّل جزء انسان است و در وجود، بر وی پیشی دارد، و دومی نفسش است و سوّمی جنسش و نیز جنس اوّل می‌باشد، پس محمول است و جزء نمی‌باشد، و از آن‌روی به جنس و یا فصل جزئی از نوع گفته می‌شود که هریک از آن‌دو، جزئی از حدّ خودش واقع می‌گردد به ضرورت آنکه عقل، در حصولِ صورتِ مطابقِ نوع که داخل تحت جنس

۱. هر نوعی از انواع اصیل دارای فردی نوری و عقلی است که بسایر افراد نوع مادی خودش توجه دارد، جز هیولا و زمان و حرکت، چون اینها خاصِ عالم جسمانی ظلمانی‌اند. «نوری»

است، ناگزیر از نگرش و ملاحظهٔ آن دوّمی می‌باشد، به این اعتبار طبعاً ـ در عقل ـ بر نوع پیشی دارد، ولی به‌حسب خارج، از آن متأخر است، زیرا تا انسان ـ مثلاً ـ در خارج پدید نیاید، برایش چیزی که او و غیر او را فرا گیرد، و چیزی که او را تخصص و تحصلش بخشیده و او را که خودش خودش است بالفعل گرداند، تعقل نمی‌شود.

این خلاصهٔ سخن ابن‌سینا در کتاب شفا بود، در سخنانش بحث‌هایی چند است:

نخست آنکه مورد قسمت ماهیّت مطلق است و آن «لا به‌شرط شئی» اخذ و اعتبار می‌شود، بنابراین از تقسیم آن به‌اعتبار شدهٔ «لا به‌شرط شئی» و به غیرآن، تقسیم شئی به نفس خود و به غیر خود لازم می‌آید.

پاسخ آنکه: مقسم [1] اگرچه ماهیّت مطلق است، ولی عقل از آن‌حیث که مطلق است بدان نمی‌نگرد، و آن را به نفس خودش که به این اعتبار معتبر است، و بدان (ماهیّت) که به دوگونهٔ دیگر معتبر است تقسیم می‌کند، پس مقسم ـ مثلاً ـ طبیعت حیوان است و قسم، مفهوم حیوان است که به‌گونهٔ اطلاق معتبر است، و شکی نیست که اوّلی اعم و فراگیرتر از دوّمی می‌باشد.

دوّم اینکه: مفهوم از اعتبار شده: به‌شرط آنکه تنها باشد، مفهومی است که اصلاً هیچ‌چیزی، خواه زائد و یا غیرزائد، با آن مقارن و جفت نیست، در این صورت قایل بودن به اینکه وی جزئی بوده و در بردارندهٔ آنچه زائد برآن است می‌باشد، تناقص است، برای‌اینکه مراد آن است که غیرآن در آن داخل نمی‌شود، همچنان که ابن‌سینا بر این امر تصریح داشته و گفته: ما وقتی جسم را جوهری که دارای درازا و پهنا و ژرفایی است ـ یعنی از آن جهت که اینها را دارد ـ اعتبار کنیم و شرط شود که معنایی غیر از این داخل آن نباشد، بلکه به‌حیثی اعتبار کنیم که اگر معنایی غیر از این ـ مانند حسّ و یا تغذیه و یا غیراینها ـ بدان جسم انضمام پیدا کند، معنی خارج از آن (جسم) می‌باشد، پس جسم ماده است.

پاسخ آنکه: مراد از اینکه تنها باشد، این‌گونه بودنش است به‌حسب ذات و ماهیّت،

۱. این نظیر مطلق وجود است که منقسم به‌وجود مطلق و مقید در این عالم می‌گردد. و مطلق آب که منقسم به مطلق و مضاف، در فقه، و مطلق مفعول که در منقسم به مفعولِ مطلق و مفعولٌ به و مفعولٌ فیه و مفعولٌ معه و امثال اینها می‌گردد. «سبزواری»

یعنی در کامل کردن ذاتش نیاز به‌چیز دیگری ندارد، حتّی اگر بدان چیزی منضم شود، ماهیّت دیگری غیر از اوّلی می‌گردد، پس آن در نفس خودش کامل و تمام است، برعکس اعتبار شده «لا به شرط» چون آن ماهیتی ناقص است که نیاز به تمام دارد، و این منافی آنکه جزء آن و زاید بر آن باشد نیست، چون مجموع، ماهیّت دیگری است.

سوم اینکه: از اقسام اعتبار شده «لابه‌شرط شئی» را مبهم قرار داد و در پایان تصریح کرد که اخذ و اعتبار شده «به‌شرط شئی» می‌باشد.

پاسخ اینکه: مبنای آن بر این است که اوّلی اعم از دوّمی است، پس منافاتی نیست.

چهارم اینکه: نوع، عبارت است از مجموع جنس و فصل، و جعلش عبارت از متحصّلِ به آنچه که بدان اضافه و نسبت داده شده می‌باشد، اخذ و اعتبار شدهٔ «به‌شرط شئی» تسامح و مدارا کردن است.

پاسخ آنکه: این برآن مبنا است که جنس و فصل و نوع ذاتاً یکی باشند، و حقیقت سخن اینکه: اخذ و اعتبار شدهٔ «لا به‌شرط شئی» اگر به‌حسب تغایر بین آن و بین آنچه که با آن تقارن و جفتی از جهتی، و اتحاد از جهت دیگر دارد اعتبار شود، ذاتی [1] و محمول است، و اگر به‌حسب اتحاد فقط باشد، نوع است و همین مراد از اخذ شدهٔ «به‌شرط شئی» می‌باشد.

پنجم آنکه: اگر ماده از اجزای خارجی باشد، از کجا پیش بودنش در وجود عقلی لازم می‌آید؟

پاسخ آنکه [2]: این از آن‌جهت است که تصوّر نوع ـ مانند انسان ـ موقوف بر تصوّر جنس و فصل او است، و معروض جنسیّت و جزئیت یک‌چیزاست و آن ماهیّت حیوان است، و تغایر فقط به‌واسطهٔ اعتبار آن است در اوّل «لا به‌شرط شئی» و در دوّمی «به‌شرط لاشئی».

ششم آنکه: آنچه که در خارج حیوان است، آن به‌عینه جسم است، پس چگونه

۱. یعنی به‌حسب مغایرت ذاتی می‌باشد و از جهت اتحاد محمول، اما اگر فقط از جهت اتحاد اعتبار شود، ذاتی بودنش ملاحظه نمی‌شود، در این صورت در تعبیر از آن اشکالی ندارد که بدان از آنچه از نوع تعبیر می‌شود، شود. «نوری»

۲. سزاوار آن است که گفته شود: ماده ـ از آن‌روی که ماده است ـ در وجود عقلی نیز پیشی دارد، چون تصوّر اطاق، مسبوق به تصوّر سقف و دیوار است و تصوّر انسان، مسبوق به تصوّر نفس و بدن است، به‌ویژه برمبنای تجویز محدود کردن اجزای خارجی. «سبزواری»

جسم به شرط «لاموجود» در آن، برآن پیشی دارد؟

پاسخ آنکه [۱]: جسمی که مادهٔ نفس است موجود دیگری است غیر از جسم محمولی که از انضمام نفس بدان (ماده) ـ یعنی مجموع ـ حصول می‌یابد، پس اینجا دو جسم است، یکی از آن‌دو، جزء دیگری است، و همین‌طور در هر نوع مرکب، ترکیبی طبیعی است.

هفتم آنکه: همان‌طور که جسم، محتمل است که یکی از انواع باشد، همین‌طور محتمل است که یکی از اشخاص باشد، پس چگونه اوّلی را مبهم و غیرمتحصل قرار داده و دوّمی را متحصّل و غیر مُبهم؟

پاسخ آنکه: عبرت و ملاحظه به‌حال ماهیّات و حقایق کلی، از آن‌حیث که معقول‌اند می‌باشد، پس ابهام و عدم آن با قیاس به‌اشارهٔ عقلی می‌باشد [۲]، پس جنس مبهم است، چون ماهیّت ناقصی است که نیازمند به متمم و تکمیل کننده دارد، برعکس نوع، چون آن ماهیّت کاملی است که برایش هیچ تحصّلی که انتظار رود وجود ندارد، مگر به‌اعتبار وجود خارجی و قبول آن (ماهیّت) مراشارهٔ حسّی را، و این فقط به‌واسطهٔ اَعراض خاص حصول پیدا می‌کند، اما اضافات تنها، مانند شخصیّات امور بسیط ـ از صور و اعراض ـ تشخصشان به‌حصول آنها است در محل‌های خودشان و یا احوالی که زائد بر اضافات‌اند، بنابراین با تحفّظ و خویشتن‌داری بر این فرق، برای هیچ‌کس، در عروض ابهام و تحصّل برای نوع، با قیاس به عوارضی که آنها لوازم و نشانه‌هایی برای تشخّص‌اند، هیچ‌شکی باقی نمانده که در آن جاری می‌باشد، بلکه این اعتبارات سه‌گانهٔ مذکور، در هر کلّی ـ خواه ذاتی باشد و یا عرضی ـ جاری می‌باشد.

پس ماهیّت فصل، اگر «به‌شرط لاشئی» اخذ و اعتبار شود، آن، جزء و صورت است، و اگر «لا به‌شرط شئی» اخذ و اعتبار شود، محمول و فصل است، و اگر با آنچه

۱. اشتباه از آمیزش جسم، به معنایی که بدان مادهٔ با جسم است و به معنایی که جنس است سرچشمه گرفته «سبزواری»   ۲. این بنابر رأی مشائیان است، ولی بنابر نظریهٔ اشراقیان که قایل به مُثل نوری‌اند، تحصیل برای نوع ـ مجرد از عوارض مادی ـ در عالم ارباب انواع است، برعکس جنس، چون در عالم مفارقات (مجردات) ارباب اجناسی نیست. «سبزواری»

که بدان تقوّم دارد اخذ و اعتبار شود، عین نوع است، و ماهیّت عرض نیز عرض و عرضی است و مجموع، از هردو آنها ـ به‌اعتبارات سه‌گانه ـ حاصل است.

و فرق بین دو مجموع آنکه: اوّلی ماهیتی طبیعی است که دارای وحدت ذاتی می‌باشد ـ برعکس دوّمی ـ چون آن ماهیّت اعتباری است، و سزاوار است که ماهیّت نوع، که به‌اعتبار اوّل اخذ شده موضوع نامیده شود، یعنی بدل از ماده و به‌جای آن، و ماهیّت جنس هم که با قیاس به عوارض ـ نه فصل‌ها ـ اخذ و اعتبار شده این‌گونه است، چون محل، که قوام‌دهنده است مر آنچه را که در آن فرود آمده، مادهٔ آن است، و بی‌نیاز از آنچه که در آن فرود می‌آید، موضوع آن است، پس جایز است که یک‌چیز، ماده و موضوع ـ با قیاس به دوچیز ـ باشد.

نکته و سخنی دقیق

دانستی که طبیعت جنسی، ماهیّتی مبهم و ناقص است که در حدّ حقیقتش نیازمند به فصل می‌باشد، این تصور پیش نمی‌آید که در بعضی مواضع نیازمند به فصل است و در بعضی مواضع دیگر بی‌نیاز از آن، بنابراین اگر بدون فصل می‌شد که تحصّل بیابد، به‌حسب ماهیّت بی‌نیاز بود، درحالی که نیازمندی بدان (فصل) به‌نفس ماهیّت فرض شده بود.

پس حقایق بسیط محال است که فصلشان از طبیعت جنسشان به بدل و عوضی زایل گردد، چون اگر نیازِ به فصل زایل شود، طبیعت ـ بدون آن ـ محصَّل باقی می‌ماند، در آن صورت طبیعت جنسی نخواهد بود، بنابراین دانسته شد که نیازمندی به فصل، تنها با تمییز نمی باشد، چون آن نیز به‌واسطهٔ عوارض حصول می‌یابد، بلکه به‌سبب آنکه چون ماهیّت در حدّ ذات خودش ناقص است، نیاز به تمام دارد، پس تقوّم به‌واسطهٔ فصل در موضعی و به عدم آن در موضع دگر ـ جز به‌حسب اعتبار عقلی ـ جایز نیست، چون اخذ و اعتبار شدهٔ «به‌شرط لا» از ماهیّت جنسی، نوع عقلی است.

و از آنچه که لازم است دانسته شود اینکه: ما بین جنس ـ در مرکبات خارجی ـ و بین آن در بسایط فرق است، چون جنس در مرکبات خارجی امکان دارد که از جنس بودنش مجرد و برهنه شود و به‌گونه‌ای اخذ و اعتبار شود که نوع حقیقی گردد، نه

به‌واسطه فصلی از فصل‌ها، بلکه به‌واسطهٔ نفس طبیعتش، و این بدان‌جهت است که جنس بودن جسم مثلاً، به‌اعتبار اینکه فقط جوهر کمیّت‌دار و غیر داخلِ در چیز دیگری ـ مانند انسانیّت و فرسیّت (اسب بودن) و غیر اینهاست ـ نیست، چون آن به این معنی از جهت حقیقت در اجسام اتفاق داشته و به‌واسطهٔ چیزی داخل، اختلاف ندارد، بلکه به‌واسطهٔ اموری است که از خارج بدان اضافه و نسبت داده می‌شود، و آن به این معنی، بر انسان و اسب و امثال اینها صدق نمی‌کند، چون آنها مرکب از آن (جسم) و از چیز دیگری هستند، و بلکه مادهٔ آنها می‌باشد، پس جسم درواقع نوعِ محصَّلی می‌باشد.

برای‌اینکه حقیقت آن به‌حسب واقع، تمامیت و تحصّل یافته است، وگرنه امکان نداشت که جسم، از جمادیت به حیوانیّت و نباتیّت انتقال پیدا کند، بلکه جسم است، بدین معنی که جوهری است دارای درازا و پهنا و ژرفایی، بدون شرط اینکه غیر از این نباشد و یا اینکه باشد، و چون این‌گونه اخذ و اعتبار شود، پس دارای حسّ و تغذیه بودن آن لازم نمی‌آورد که خارج از آن و لاحق بدان باشد، چون بر حسّاس و غذا خورنده و غیر این دو از حقایق مختلف جسمانی صدق نمی‌کند که (گفته شود:) آنها جوهرِ دارای ابعاد سه‌گانه‌اند، اگرچه برآنها صدق نکند که فقط جوهرِ دارای ابعاد سه‌گانه‌اند.

و اما جنس در بسایط ـ مانند رنگ داشتن ـ امکان ندارد که برای آنها ذاتی مقرّر و مشخص داشت، مگر آنکه به‌واسطهٔ فصل‌هایی نوع شوند، چون در خارج، رنگ داشتن و چیز دیگری غیر رنگ داشتن یافت نمی‌گردد که از آن‌دو سفیدی حصول پیدا کند، ولی در خارج، جسمیّت و صورت دیگری غیر از جسمیّت یافت می‌گردد که انسان از آن‌دو حصول پیدا می‌کند، و آنچه از ایشان نقل شده که: جعل جنس و فصل ـ مطلقاً ـ یکی است و جعل جسم به‌عینه، جعل حیوان است، البته اگر درست باشد [1]، مراد از آن این است که جنس، به‌اعتبار جنس بودن و اِبهامش، جعلش غیر از جعل یکی از فصل‌ها نمی‌باشد، ولی به‌اعتبار طبیعتش ـ از آن‌حیث که طبیعت است ـ وجودش غیر از وجود فصل است.

۱. یعنی حتّی در مرکبات خارجی ـ اگرچه به‌اعتبار اخذ آن‌دو «به شرط لا» باشد، از این روی فرمود: اگر درست باشد. «سبزواری»

و آنچه که گفته‌اند: حیوان اگر مُرد، به‌عینه جسمیّتش پس از مرگ باقی نمی‌ماند، بلکه جسمیّت دیگری حادث و پیدا می‌شود، درست نیست [۱]، زیرا ناگریز از مادهٔ باقی می‌باشد که صورتها و عرض‌ها بر آن وارد گردد، خواه جسم بسیطی باشد و یا هیولا، و این ماده عبارت است از جنس بعید (قاصی و دور) مرکبات، بلکه جسمیّت حیوان ـ از حیث جسمیّتش ـ پس از مرگش همان‌طور باقی است، اگرچه حیثیت بدن و یا جسم حیوانی بودنش از وی زایل شده باشد، و اما اینکه (گفته‌اند:) هویتش باطل شده و هویّت دیگری برایش حصول پیدا می‌کند، این سخن نزدیک به سخن بیهوده‌گویان و ژاژخایان بی‌منطق و صاحبان تفکیک، و محال بودن بقای اعراض است.

نتیجهٔ بحث

بسا که در کتاب‌ها خوانده باشی و به گوشت خورده باشد که گاهی حکم بر طبایع عام می‌شود که اگر تخصّص آن به یکی از جزئیات لازم شود، به‌غیر آن (جزء) پدیدنمی‌آید، و اگر امکان پیدا کند، الحاقش بدان به سبب علّتی خواهد بود [۲].

بدان که این سخن آنگاه درست است که طبیعت، دارای صورتی در اعیان باشد، اما مانند رنگ داشتن برای سفیدی و سیاهی، گفته نمی‌شود که: اگر اقتضای تخصّص به سفیدی کند، باید هر رنگی سفید باشد، و اگر اقتضا نکند، سفید بودن رنگ به‌سبب علّتی می‌باشد، برای‌اینکه لونیّت و رنگ داشتن ـ از آن جهت که لونیّت است ـ دارای صورتی در اعیان نیست که جدای از فرق گذاردن دیده باشد، به‌طوری که بتوان بدان اشاره کرد که این‌گونه و یا آن‌گونه است، بلکه اگر طبیعتی مانند جسمیّت و یا هیولا باشد که تحقق و ثبوت در اعیان دارند، تخصّص آنها به آتشی بودن و یا فلکی بودن و یا بعضی از هیئات و شکل‌ها ـ مانند حرکت و تحیّز و مکان‌گیری و دایره بودن و غیراینها ـ اگر به‌سبب جسمیّت باشد، باید وجود هیچ جسمی که تخصّص به این‌صورت و یا هیئت ندارد درست نباشد، وگرنه در آنجا ناگزیر از علّتی زائد بر جسمیّت می‌باشد، پس هیچ مانعی از بقای ماده‌ای که صورتها و عرضها بر آن وارد می‌شوند نمی‌باشد.

۱. مغالطه‌ای است که از اشتباه بین دو معنی جسم مذکور سرچشمه گرفته است. «سبزواری» ۲. همان‌طور که پنهان هم نیست، سزاوار الحاقش است بدان. «سبزواری»

۵

فصلی

در شناخت فصل و در فرق بین فصل و آنچه که فصل نیست و در چگونگی اتحاد آن با جنس

آنچه از تعریف که در اِزاء و معادل فصول بیان داشته می‌شود، درواقع فصول نیستند، بلکه آنها لوازم و نشانه‌هایی برای فصول حقیقی‌اند، بنابراین هیچ چیز از حساس و متحرک ـ به‌حسب مفهوم ـ فصلِ حیوان نیست، بلکه فصل آن، دارای نفسِ درّاک و متحرک بودنش است [1]، و درّاک متحرک بودنش عین هویّت نفس حیوانی نیست، بلکه از جمله لوازم و شعبه‌های آن است، ولی گاهی انسان به‌واسطهٔ عدم آگاهی بر فصول حقیقی و یا بی‌خبری از وضع نام‌ها (و اصطلاحات) برای آنها، مجبور به انحراف از آنها و تمایل پیدا کردن به لوازم و نشانه‌ها می‌شود، بنابراین مراد از حساس، نفس این مفهومی که تقوّم به انفعالِ شعوری و یا اضافهٔ ادراکیِ دارد نمی‌باشد، وگرنه تقوّم شئی از مقولات متباین لازم می‌آمد، و نزد آنان ثابت و محقق است که یک‌چیز تنها، تحت دو مقوله ـ جز بالعرض ـ مندرج نمی‌گردد، بلکه فصل حقیقی فصلی است که مبدأ این امور باشد، و همین‌طور در نظایر و امثال آن.

پس هر معنایی، اگر با آن معنای دیگری اعتبار شود که به‌حسب تحصّل و وجود مغایر با آن باشد، این معنی فصل آن نبوده و بلکه عرضی می‌باشد که بیرون از آن است، ولی اگر مغایرت بین آن‌دو، به‌اعتبار ابهام و تحصّل باشد، فصل خواهد بود، ابن‌سینا در کتاب الهیّات شفا گوید: عقل گاهی معنایی را تعقل می‌کند که جایز است نفسِ این معنی، اشیاء بسیاری باشد که هریک از آنها در وجود، آن معنی بوده و بدان، معنای دیگری منضم شده که وجودش را کمک و یاری می‌کند، یعنی آن معنی در آن متضمن است [2]، و دیگر بودن آن معنی از حیث تعیّن و ابهام است ـ نه در وجود ـ پایان سخن او.

۱. خلاصه آنکه فصل حقیقی که مقوّمِ حقیقت عینی و علّت تحصّلِ جنس در خارج می‌باشد، این مفهوم و مصداق نیست، یعنی صورت محسوس، نه کیفیت است و نه انفعال و نه اضافه، بلکه عبارت از نفس است که ملزوم به این اعراض می‌باشد. «سبزواری» ۲. پس فصل بالقوه متضمن و شامل جنس است، نه ملتزم بالقوه. «نوری»

گفتگو و نتیجه‌گیری

برخی از مردمان قایل به نفی اجزاء عقلی در بسایط بوده و آنها را به لوازم ارجاع می‌دهد، یعنی اینکه لازمِ مشترک عبارت از جنس است و لازمِ اختصاص یافته عبارت از فصل، در این‌صورت بروی لازم می‌آید، بسایطی که از حیث ذات باهم تباین و دوری دارند، در امری عرضی ـ بدون جهتِ جامعی در آن که ملاک برای عروض آن باشد ـ مشترک باشند، درحالی که از جایز شمردن انتزاع یک امر از نفس حقایقی که باهم اختلاف دارند خودداری دارد، درنتیجه سخن را چنین انطباق داده که: جنس و فصل در ماهیّت بسیط، هردو از لوازم خاص آن درواقع اخذ و اعتبار شده است، ولی امری که به‌نام جنس نامیده شده است، از لازمی که اختصاص آن مشکوک است اخذ و اعتبار شده، و امری که به‌نام فصل نامیده شده، از لازمی که اختصاص آن یقینی است اخذ شده است.

تکلّف و دشواری در این سخن بر هیچکس پوشیده نیست، چون آن‌چیزی که ساخته و خود را در آن انداخته اینکه: بسا توهم و پنداشته شود که مثلاً سیاهی را وقتی تفصیل به رنگ و قابض (گیرندهٔ بینایی) دادیم، اگر هریک از آن‌دو مطابق نفس سیاهی باشد، پس فرقی بین آن‌دو نمی‌باشد، ولی اگر رنگ بودن مطابق با نفس سیاهی باشد، به‌عینه مطابق با نفس سفیدی هم می‌باشد، لازم می‌آید که سیاهی و سفیدی یک‌چیز باشند، اما اگر یکی از آن‌دو مطابق آن باشد و دیگری مطابق چیزی دیگر، در این‌صورت فقط سیاهی یکی از آن‌دو می‌باشد، و اگر هریک از آن‌دو مطابق چیزی از سیاهی ـ غیرآنچه که با دیگری مطابقت دارد ـ باشد، پس در خارج مرکب است، درحالی که در آنجا بسیط فرض شده بود و این خلف (خلاف فرض) است، پس دانسته شد که اجناس و فصول در بسایط، اموری اعتباری می‌باشند، یعنی سیاهی مثلاً وجودش در نفس، همان‌گونه است که در عین و خارج است، پس به هیچ‌وجهی از وجوه، ذاتیِ آن نمی‌باشد.

شکل دفع آن روشن است، یعنی معانی‌ای که هریک آنها ماهیّتی متحصّل می‌باشند، اگر از نفس ماهیّتی اخذ و اعتبار شود، لازم می‌آید که آن معانی اعتبار شدهٔ از آن، از حقایق مرکب باشد، و هر متحصّلی که با متحصّل دیگر متحد باشد با

متحصّل سوّمی هم متحد می‌باشد، پس اوّلی با سوّمی متحد می‌باشد، ولی اگر معانی اخذ و اعتبار شدهٔ از آن، برخی از آنها در ذات خود ناقص باشد و یا به‌اعتبار اخذ و اعتبارش مبهم باشد، و برخ دیگر برعکس این باشد و جفت شدن بعضی از آنها با بعضی دیگر مانند جفت شدن قوه با فعل و یا کمال با نقص و غیراینها از عبارات باشد، موجب نمی‌شود که انتزاع شدهٔ از آنها حقیقتی مرکب باشد، و همین‌طور ماهیّت مبهم اگر با هریک از اشیاء اتحاد پیدا نماید و بدانها تحصّل بیابد، موجب اتحاد آن اشیاء ـ برخی با برخ دیگر ـ مانند حیوان که با انسان و اسب اتحاد دارند ـ با تباین و دوری بین آن‌دو ـ نمی‌گردد.

توضیح سخن اینکه: حیثیات و معانی انتزاع شدهٔ از حقایق، برخی هستند که از حقیقت ـ به‌حسب حال آن حقیقت درواقع ـ انتزاع می‌شود و برخ دیگر هستند که به‌اعتبار ملاحظهٔ عقل انتزاع می‌شود، یعنی اینکه عقل، معنایی را که درواقع و نفس‌الامر آمیختهٔ با اموری محصّل و متحد با آنها، و نیز غیرمخلوط و غیرمتحد است، و بلکه امری مبهم می‌باشد که معانی مخصوصی را بدان منضم می‌نماید تصوّر می‌کند، و این انضمام مانند انضمام شئی محصّلی به شئی محصّل دیگری نیست تا آنکه هردو دو شئی متمیّز از هم در نفس‌الامر و واقع بوده و به‌سبب انضمام آن‌دو، شئی سومی ـ مانند اتحاد ماده به صورت ـ حصول پیدا نماید، بلکه مانند انضمام چیزی به‌چیزی است که امتیازی بین آن‌دو ـ جز به‌حسب تعیّن و ابهام ـ نمی‌باشد، بنابراین اوّلی، درواقع اقتضای ترکیب را دارد و دومی، آن را در اعتبار عقلی اقتضا می‌کند، اگرچه این اعتبار، به‌حسب مرتبه‌ای از واقع، اعتبار درست و صادقی می‌باشد.

اگر گویی: اگر هریک از دو معنی جنس و فصل، از نفس ماهیّت بسیط اخذ و اعتبار شود و سپس به‌اعتبار اینکه آن‌دو نسبت بدان (ماهیّت)، مادّه و صورت می‌باشند اعتبار شود، در این‌صورت هریک از آن‌دو متحصّل بوده و انضمام بین آن‌دو، انضمام متحصّل به متحصّل می‌باشد، از این اعتبار کردن لازم می‌آید که اخذ و اعتبار شدهٔ از آن، مرکب خارجی باشد، مبنی بر اینکه امور متباین، مطابق ذات یگانه نباشد.

گویم: اخذ و اعتبار جنس و فصل از بسیط، به‌وجهی است که هریک از آن‌دو، امری متحصّل باشد، تا آنکه جنس، مادّهٔ عقلی و فصل، صورت عقلی باشد، و خلاصه آنکه صیرورت بسیط به‌گونه‌ای که مرکب از مادّه و صورت باشد، تنها به‌واسطهٔ

وضع عقل است و بس، چون آنجا اصلاً ترکیبی بدین‌گونه نمی‌باشد، بلکه این امری است که آن را عقل، به‌مجرد اعتبار غیر مطابق با واقع فرض می‌نماید.

اگر گویی: حدّ، عین محدود است، پس چگونه تصوّر می‌شود که محدود، نوع بسیطی می‌باشد که اصلاً ترکیبی در آن ـ مگر به مجرّد فرضِ عقل ـ نمی‌باشد؟ درحالی که حدّ، مرکب از معانی متعدد بوده و هریک از آنها غیر از دیگری است.

گویم: مقام حدّ، مقام تفصیل معانی است که از نفسِ ذات و ملاحظه‌اش مر یکایک را اخذ و اعتبار شده است، درحالی که مقام محدود، اجمال آن معانی می‌باشد، پس ترکیب در حدّ، موجب ترکیب در محدود نمی‌شود، اگرچه حدّ و محدود ـ ذاتاً ـ یک چیزاند، و این را از چگونگی اخذ و اعتبار معانی از ذات بسیط دانستی.

۶
فصلی
در چگونگی تقوّم جنس به فصل

این تقویم و برپایی به‌حسب خارج نمی‌باشد، چون هردو در وجود، اتحاد دارند، و دو متحّدِ در یک ظرف، امکان تقوّمِ یکی از آن‌دو به‌دیگری ـ از جهت وجود ـ نمی‌باشد، بلکه به‌حسب تحلیل عقل، ماهیّتِ نوعی به دو جزء عقلی تقسیم شده و حکم به علّیّت یکی از آن‌دو بر دیگری می‌شود، این ضرورت احتیاج اجزای یک ماهیّت است که بعضی به بعضی دیگر دارند، و محتاجٌ‌الیه و علّت، جز جزء فصلی نمی‌باشد، چون محال است که جزء جنسی علّت وجود جزء فصلی باشد، وگرنه فصول متقابل، لازم آن بودند، درنتیجه یک‌چیز، مختلفِ متقابل بود و این ممتنع و محال است، پس باقی‌ماند که: جزء فصلی، علّتِ وجود جزء جنسی باشد و مقسم طبیعتِ جنسی مطلق، و علّت برای مقداری که حصّهٔ نوع است، و جزء برای مجموعی که از آن ـ و از آنچه که بدان از غیرخودش امتیاز می‌یابد ـ حاصل آمده باشد.

پندار و هشدار بخشیدن

بسا شخصی پندارد که مثلاً ناطق، چون برای حیوانِ مطلق علّت است، مقسم آن

نخواهد بود، و اگر برای حیوان مخصوص علّت باشد، ناگزیر باید تخصّص آن نخست فرض شود تا ناطق، علّت آن باشد، ولی این حیوان هرگاه که تخصّص یافت، داخل در وجود شده و به‌واسطهٔ وجودش از علّت بی‌نیاز می‌شود.

حلّ آن اینکه: از آنجایی که فصل، علّت طبیعت جنس است و بر آن پیشی دارد، بنابراین سبب بودن سبب این‌گونه نیست که معلول، آن را اقتضا می‌کند، چون هر چه که بعداً پدید آید در مرتبهٔ سبب خواهد بود، بلکه به‌واسطهٔ ایجاب سبب است مر وجودش را، اینجا هم همین‌طور است، یعنی این‌گونه نیست که حیوان ـ به حیوانیّتش ـ اقتضا می‌کند که دارای فصلی باشد، بلکه از جانب آن، فقط حاجت محض است، بدون اقتضای امری معیّن، ولی ناطقیّت به‌حسب ذاتش اقتضا دارد که حیوانیّت معیّن (و یا مطلق) لازمِ آن باشد، پس حاجتِ مطلق از جانب حیوان است و تعیّنِ محتاجٌ‌الیه از جانب فصلْ برخاسته می‌شود، و تعدّد علّت‌هایی چند برای یک معلول جنسی، بعید نیست، چون سبب آن ضعف وحدت است در طبیعت جنسی.

و شگفت از صاحب کتاب مباحث مشرقی است که با هوشیاریش به این اصل، از این مطلب (که فصل علّت جنس است) غافل مانده، یعنی هنگام اقامهٔ دلیل بر اثبات هیولا که در اعمالش بیکار مانده، و شگفت‌تر از این آنکه پس از بیان آن دلیل گوید: این دلیل را بر بسیاری از هوشمندان عرضه کردم و هیچ عیبی از مقدمات آن نگرفتند؛ و خلاصهٔ دلیلی که در اثبات هیولا برای جسمیّت فلک بیان داشته اینکه: جسمیت فلک را مقدار و شکل معیّنی لازم است، چون قبول کون و فساد ندارد، و سبب لزوم یا نفس جسمیّت است و یا امری که در آن حلول کرده و یا آنکه مباین با آن است، اوّلی باطل است، وگرنه اشتراک اجسام با آن ـ در مقدار و شکل معیّن ـ لازم می‌آمد، و همین‌طور دوّمی هم باطل است، برای‌اینکه سخن در لزوم آن هم به‌عینه خواهد آمد، و سومی هم باطل است، یعنی به‌واسطهٔ برابر بودن نسبت مباین به تمام اجسام، پس باقی‌ماند که لزوم شکل و اندازه‌گیری برای جسمیّت فلک، به‌واسطهٔ محل آن جسمیّت است و همین مطلوب است، پایان سخن او.

پنهان و پوشیده نیست که صورت مُنَوِّعهٔ فلک، آن صورتی که مبدأ فصل آن است و مقوّم جنسش که عبارت از جسم مطلق است، در مرتبهٔ وجود بر جسمیّت پیشی دارد،

پس علّتِ لزومِ مقدار و شکل ـ که هردو اختصاص به فلک دارند ـ می‌باشد، پس هیچ‌یک از مفاسدی که آنجا بیان داشته است لازم نمی‌آید، این را نیک دریاب.

۷
فصلی
در تحقیق و ثبوت اقتران و جفت بودن صورت با مادّه

بدان‌که گاهی صورت، بر ماهیّت نوعی و بر هرماهیّتی ـ هرگونه که هست ـ گفته می‌شود، و نیز بر حقیقتی که محل (مادّه) بدان قائم است، و بر حقیقتی که محل ـ به‌اعتبار حصول نوع طبیعی ـ بدان قائم است، و برکمال شئی که مفارق و جدای از آن است اطلاق می‌گردد، و اگر آن‌گونه که سزاوار نگرش و بینش است، در تمام موارد استعمال آن نظر شود، آن را ذاتاً در یک معنی، که بدان (معنی) شئی خودش به خودش بالفعل می‌باشد متفق خواهی یافت، از این‌روی نتیجهٔ سخن آنان اینکه: صورت شئی عبارت است از ماهیّتش که بدان، خودش خودش می‌باشد، با دنباله و پی‌گیری گفتارشان که: مادهٔ آن شئی حامل صورتش می‌باشد؛ و هیچ تناقضی (بین دو گفتار) نمی‌باشد.

توضیح این مدّعا نیاز به بیان مقدمه‌ای دارد و آن اینکه: ماده در هر چیزی امرِ مبهمی است که اصلاً هیچ تحصّلی، جز به‌واسطهٔ اعتبار اینکه قوهٔ شئی است ندارد، درحالی که صورت امرِ محصَّلِ بالفعل است که بدان شئی، شئی می‌گردد، مثلاً مادهٔ «تخت» عبارت است از قطعات چوب، ولی نه از آن‌حیث که دارای حقیقت چوبی و صورتی محصَّل است، چون آن (قطعهٔ چوب) از آن حیثیّت، خود حقیقتی از حقایق است و اصلاً مادهٔ چیزی نیست، بلکه ماده بودن آن از آن‌حیث است که صلاحیّت تخت و یا در و یا صندلی و غیراینها را دارد، و نپذیرفتن و امتناع آن از قبول اشیاء دیگر، از جهت قوه و استعدادش نمی‌باشد، بلکه از جهت فعلیّت و جفت شدنش با صورتی مخصوص است که از تلبّس و آمیزش به آن اشیاء بازش می‌دارد واین به‌سبب تنافی و تباینی است که بین طبیعت آن (قطعه چوب) و طبایع آن اشیاء واقع است.

بنابراین، حقیقت چوبی (چوب بودن) مثلاً، جهت نقص و جهت کمالی دارد، از

جهت نقصش درخواست کمال دیگری را دارد و از جهت کامل بودنش پذیرش کمال دیگری را مانع است، از این دوجهت است که تخت، از ماده و صورت انتظام و آراستگی می‌یابد، از این‌روی گوییم: حقیقت چوب، صورتش چوبی است و ماده‌اش عناصر، نه از آن‌جهت که خاک و یا آب و یا غیراینها است، بلکه از آن‌جهت که آمادگی امتزاج و آمیختگی را دارد که جماد و یا نبات و یا حیوان و غیراینها از اشیاء مخصوص گردد ـ نه غیرآنها (اشیاء مخصوص) را ـ این به‌واسطهٔ علّت و سببی است که آن را بیان داشتیم.

و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا منتهی به ماده‌ای می‌گردد که اصلاً ماده ندارد، چون آن را (آن مادهٔ بی‌مادّه را) نه تحصّلی است و نه فعلیّتی، جز آنکه جوهر آماده و مستعدّی است که بدون تخصّص در ذاتش به یکی غیر از دیگری، هرچیزی گردد، به‌دلیلِ اینکه جز قابلِ محض و قوّهٔ صِرف نمی‌باشد، وگرنه دور و تسلسل لازم می‌آمد، پس آن مادّهٔ مادّه‌ها و هیولای هیولاها است، و جوهر بودنش موجب تحصّلش ـ جز تحصّل ابهام ـ نمی‌شود، و مستعد بودنش اقتضای فعلیّتش را ـ جز فعلیّت قوه ـ نمی‌کند، و فرق بین آن و بین عدم، آن است که عدم ـ از آن‌روی که عدم است ـ اصلاً تحصّلی ـ حتی تحصّل ابهام ـ و فعلیّتی ـ حتی فعلیّت قوه برای شئی را ـ ندارد، برعکس هیولای نخستین، چون آن است که از میان تمام اشیاء فقط، این‌گونه از تحصّل و فعلیّت را دارد و غیرآن ـ جز از جهت آن ـ ندارد، پس آن از جهت حقیقت، پست‌ترین اشیاء، و از جهت وجود، ضعیف‌ترین آنها است، چون در حاشیه و اطراف وجود، و در پائین‌ترین مرتبهٔ افاضه و بخششِ (وجودی) قرار گرفته است.

پس از بیان این مقدمه، زیرک هشیار و خردمند دانا پی‌می‌برد که: هر حقیقتِ ترکیبی آن حقیقت است که به‌حسب آنچه که وی از آن است، به منزلهٔ صورت باشد نه آنچه که او از آن است به منزلهٔ ماده باشد [1]، چون مادّه ـ از آن‌حیث که ماده است ـ در

۱. چون حقیقت آن (هیولا) دانستی که مبهم و دایر بین این و آن است، و نیز قوه و ابهام چیز فعلیّت‌داری نیستند، و زیادی لفظِ «به‌منزله» ـ در دوموضع ـ به‌اعتبار این است که مراد مادّه نخستین و صورت جسمی است، مواد و صور دیگر به‌منزلهٔ آن‌دو می‌باشند ـ حتّی بدن و نفس مجرد و وجود و ماهیّت ـ پس در عبارت تغلیب است. «سبزواری»

صورت مستهلک است، استهلاک جنس در فصل، چون نسبتش بدان، نسبت نقص است به تمام و نسبت ضعف است به‌قوه، و تقوّم و برپایی حقیقت جز به‌صورت نمی‌باشد، و نیاز بدان، فقط برای قبول آثار و لوازم و انفعال‌های جدانشدنی از آن ـ از «کم» و «کیف» و «أین» و غیراینها ـ می‌باشد، حتّی اگر امکان وجود این صورت ـ مجرّد و جدای از مادّه ـ وجود داشت، مسلّماً به‌عینه همان حقیقت خواهد بود.

چون دانستی که ماده را اصلاً حقیقتی ـ جز قوهٔ حقیقت ـ نمی‌باشد، و قوهٔ حقیقت ـ از آن‌جهت که قوهٔ حقیقت است ـ حقیقت نمی‌باشد، پس جهان، به‌واسطهٔ صورتِ جهانی جهان است نه به‌واسطهٔ مادّه‌اش، و تخت، به هیئت و شکل مخصوصش تخت است نه به چوب بودنش، و انسان به‌واسطهٔ نفس تدبیر کننده و مدبّرش انسان است، نه به‌واسطهٔ بدنش، و موجود به‌واسطهٔ وجودش موجود است نه به‌واسطهٔ ماهیّتش، پس صورت جهان اگر مجرد (و بدون مادّه) باشد، جهان است، و شکل تخت ـ اگر بدون چوب باشد ـ تخت است، و همین‌طور است نفس انسان، هنگام انقطاع و بُریدنش از علاقه و بستگی به بدن، و وجود مجرّدِ از ماهیّت ـ مانند واجب تعالی ـ موجود است، و بدین مطلب اشاره کرده و گفته‌اند: انسان هنگامی که به چگونگی وجود اشیاء ـ آن‌گونه که هستند ـ احاطه پیدا کرد، جهانی معقول می‌گردد، همانند جهان موجود؛ و در اشعار حکمت‌آمیز (سنایی) آمده که:

دِه بود آن نه دل، که اندر وی   گاو و خر باشد و ضیاع و عقار

و از این راه وجهی را که اهل منطق از پیشینیان بدان گرایش داشته‌اند تحقق و ثبوت می‌یابد، یعنی جایز شمردن تحدید ـ به‌واسطهٔ فصل اخیر تنها ـ با اینکه نزد آنان حدّ، برای تمیّز تنها نیست، بلکه برای اکتناه و پی‌بردن به حقیقت شئی و ماهیّت آن می‌باشد.

حکمتی عرشی

از آنچه که در این فصل بیان کردیم و از اشاراتی که در برخی از فصل‌های گذشته داشتیم برایت روشن شد که آنچه شئیِ دارای ماهیّت بدان تقوّم داشته و بدو پدید می‌آید ـ خواه بسیط باشد و یا مرکّب ـ جز مبدأ فصلِ اخیر آن نمی‌باشد، و دیگر فصول

و صوری که با آن متحداند به منزلهٔ قوا و شرایط و آلات و اسبابِ آمادهسازِ وجودِ ماهیّتی هستند که آن عین فصلِ اخیر میباشد، بدون دخول آنها در تقرّر و ثبوت ذات و قوام حقیقتش، اگرچه هریک از آنها مقوِّم حقیقت دیگری غیر این حقیقت میباشند.

مثلاً قوا و صورِ موجودِ در بدن انسان، برخی از آنها مقوِّم مادهٔ نخستین است، بهجهت آنکه فقط جسم است و بس ـ مانند صورت امتدادی ـ و برخ دیگر مقوِّم آن (ماده نخستین) است، بهجهت آنکه جسم نباتی است ـ مانند قوای تغذیه و تنمیه (رشد بخشی) و تولید ـ و بعضی از آنها بهجهت آنکه حیوان است ـ مانند مبدأ حسّ و حرکت ارادی ـ و بعض دیگر بهجهت آنکه انسان است ـ مانند مبدأ نطق ـ و تمام صورتهای پیشین، آمادهساز صورتپسین و لاحقاند و سپس بعد از وجودِ لاحق، از آن برانگیخته شده و در وجود، بدان تقوّم مییابند، پس آنچه که نخست از اسباب و شرایط و آمادهسازها بود، در پایان امثال آن از قوا و توابع و فروعات گردید و صورت اخیر، مبدأ تمامی و رئیس آنها شد و آنها خدمتکاران و شعبهها.

از این اصول و از آنچه که بعداً بیان خواهد شد برایت روشن میشود که: حقیقت [۱] فصول و ذات آنها جز وجودات خاصِ ماهیّات ـ که اشخاص حقیقیاند ـ نمیباشد، پس موجودِ در خارج، همان وجود است، ولی در عقل بهوسیلهٔ حسّ و یا مشاهدهٔ حضوری از نفس ذاتش، مفهومات کلّی عام و یا خاص حصول مییابد، و از عوارض آن نیز همینطور (در عقل مفهومات کلّی .... حصول مییابد) و بر آن بهواسطهٔ این احکام ـ بهحسب خارج ـ حکم میشود.

پس آنچه که در عقل از نفس ذاتش حصول مییابد، بهنام ذاتیّات نامیده میشود و آنچه در آن نه از ذاتش ـ بلکه از جهت دیگر ـ حصول مییابد، بهنام عرضیات نامیده میشود، پس ذاتی بالذات موجود است، یعنی با آنچه که موجود است متحد میباشد ـ اتحادی ذاتی ـ و عرضی موجود بالعرض است، یعنی با آن (موجود ذاتی) اتحاد دارد ـ اتحادی عرضی ـ و این نفیِ کلّی طبیعی نیست ـ چنانکه پنداشته شده [۲] ـ بلکه

۱. یعنی حقایقی که بر آنها آثار اشیاء مترتب میگردد، پس آنها اشیاءاند ـ بهحمل صناعی ـ و ماهیّات اشیاء، اشیاءاند ـ بهحمل اوّلی ـ «نوری»

۲. آری! این نفی برای کلّی طبیعی ـ از آنروی که کلی طبیعی است ـ میباشد، نه از آنحیث که آن است «نوری»

وجود، بالذات بدان است ـ البته اگر ذاتی باشد ـ یعنی آنچه که موجود حقیقی است، در خارج با آن متّحد است، نه اینکه آن چیزی است و این‌چیز دیگری که درواقع با آن امتیاز دارد.

۸
فصلی
در چگونگی اخذ و اعتبار جنس از مادّه و فصل از صورت

جنس در مرکبات خارجی از ماده، و فصل از صورت اخذ و اعتبار شده، بسا که شک کرده و گفته شود: جسم به‌حسب تفصیل مشتمل بر ماده و صورت است و هردو ـ نزد پیروان معلم اوّل (ارسطو) ـ جوهراند، و مفهوم از ماهیّت نوعی، جوهری است که در جهات امتداد دارد، پس اخذ و اعتبار مفهوم جوهر از ماده، سزاوارتر است از اخذ آن از صورت، چون نسبت آن بدان دو، برابر است، برای‌اینکه هریک از آن‌دو، نوعی از جوهراند.

در تحقیق این مطلب گوییم: هریک از هیولا و صورت را ماهیّتی بسیط و نوعی است که در عقل، از جنسی که مشترک بین آن‌دو بوده ترکیب یافته و فصلی که آن را تحصل می‌بخشد، ماهیّتی نوعی است و وجودی آن را تقوّم می‌دهد، این همان مفهوم جوهر است و دو فصل عبارت‌اند از استعداد برای یکی از آن‌دو و امتداد برای دیگری، پس همان‌گونه که هیولا، عبارت است از هیولای به‌واسطهٔ استعداد، همین‌طور صورت هم عبارت است از همان صورت ـ چون امتداد دارد ـ ولی استعداد داشتن هیولا این نیست که چیزی را متحصّل می‌کند، بلکه دارای استعداد اشیاء متحصّل و قوّهٔ آنها می‌باشد، و چون بدان نگری، چیزی از تحصیل آن نخواهی دید، جز آنکه جوهری است که جز به‌گونهٔ ضعیفِ از تحصّل و درنهایت ضعف وجوب نمی‌یابد، برعکس صورت، برای‌اینکه جوهر، با مفهومِ ممتد متحد است و فرورفتهٔ در آن ـ همچنان که از فنای جنس در فصل دانستی ـ

پس هیولا ـ در جسم ـ جز جوهر محضی نبوده و در وجود این قابلیّت را دارد که به‌هر صورت و صفتی تلبّس و آمیزش داشته باشد، همچنان که جنس، هیچ مفهومی

جز مفهومِ جوهر را ندارد که آن جوهر در نفس ذاتش این امکان را دارد که اتحاد به قیود منوّعه و مشخّصهٔ آن پیدا نماید، و امکان استعدادی در ماده، به اِزای امکان ذاتی در جنس است، و همین‌طور صورت در آن، عبارت است از جسمیّت و اتصال، چنانکه فصل آن عبارت است از اینکه گفتیم «ممتد» و آن امر بسیطی است که در آن هیچ‌چیزی داخل نمی‌شود، نه عام و نه خاص، چنانکه محققان بر این عقیده‌اند و بیان داشته‌اند که: ذِکر «شئی» در تفسیر مشتقات، فقط بیان است برای آنچه که ضمیر بارز در آن، بدان بازمی‌گردد و بس.

و سخن ابن‌سینا در کتاب شفا این مطلب را مستحکم و مؤکد می‌دارد که: فصلی که به «تواطو» گفته می‌شود، یعنی چیزی بدین صفت، خواه جوهر باشد و یا کیف، مثالش اینکه: ناطق، عبارت است از چیزی که دارای نطق باشد، پس در چیز بودنش که دارای نطق است این نیست که جوهر و یا عرضی باشد، جز آنکه از خارج دانسته می‌شود که این چیز یا باید جوهر باشد و یا جسم، پایان سخن او.

پس جهت مأخوذ بودن جنس در ماهیّتِ جسم از هیولا، و فصل از صورت روشن شد، و حکم در نظایر آن از حقایق ترکیبی به‌واسطهٔ اجزاء، همان‌است که ما دربارهٔ آن بیان کردیم.

ما را در این مقام تحقیق بیشتر و توضیح فراوان‌تری است، پس آنچه از اسرار که بر تو خوانده می‌شود بشنو و متعهد باش که آن اسرار را از بَدان و بیگانگان بپوشانی [1] و آن اینکه: تمام حکما اتفاق‌نظر دارند که جنس با قیاس به فصلش، عرض لازم است، همچنان که فصل با قیاس بدان خاص است، سپس گفته‌اند: جنس در مرکبات خارجی، با مادّه متحداست و فصل با صورت، پس از این دو حکم، لازم می‌آید که فصول جواهر، جواهر نباشند، یعنی مندرج تحت معنی جواهر باشند ـ اندراج انواع تحت جنسشان ـ بلکه مانند اندراج ملزومات تحت لازم آنهایند که در ماهیّتشان داخل

۱. در این رازی بزرگ نهفته که بدان اشاره می‌کند و آن اینکه وقتی برایت تحقق یافت که جنس، لازمی است که خارج از حقیقت فصل است و فصل حقیقی درواقع عبارت است از تمام شئی، این شئی است که بدان، شئی می‌گردد ـ نه به‌واسطهٔ غیرآن ـ و غیرآن از اصل حقیقت شئی خارج است، و گفته‌اند که: حدّ اخیر در حدّ، به‌عینه همان حدّ وسط است در برهان. بنابراین فصل حقیقی عبارت است از حقیقت علّت و علّتِ حقیقی، و او ـ جلّ شأنه ـ تمام اشیاء است به‌گونهٔ اعلا و برتر. این را نیک بفهم «نوری»

نمی‌شود، و از این، جوهر نبودن صور جسمی و غیرآنها ـ بدان معنی که در آن بیان شد ـ لازم می‌آید، اگرچه معنای آن (جوهر) بر آنها به‌گونهٔ صدق عرضی صادق باشد، و از تحت مقولهٔ جوهر نبودن آنها ـ بالذات ـ اندراج آنها در تحت یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی لازم نمی‌آید تا آنکه تقوّم نوعِ جوهری از عرض لازم آید.

برای‌اینکه ماهیّات بسیط، چه خارجی و چه عقلی، در ذات خودشان تحت هیچ‌یک از اجناس واقع نمی‌باشند، و این عیب و اشکالی را در محدود بودن مقولات در دَه مقوله ـ آن‌گونه که ابن‌سینا در بخش قاطیغوریاس کتاب شفا توضیح داده ـ وارد نمی‌سازد، زیرا مراد از محدود بودن اشیاء در آنها این است که هریک از اشیاء که دارای حدّ نوعی می‌باشد، آن بالذات محدود در این مقولات می‌باشد، و لازم نمی‌آید که برای هرچیزی حدّی باشد، وگرنه دور و یا تسلسل لازم می‌آمد، بلکه برخی از اشیاء هستند که به‌نفس خودشان تصوّر می‌شوند نه به حدّشان [1] ـ مانند وجود و بسیاری از امورِ وجدانی (یعنی آنچه که به‌وسیلهٔ قوهٔ باطنی ادراک می‌شود).

اگر گویی: انسان مرکب از بدنی است که عبارت از مادّه‌اش می‌باشد، و نفسش که صورتش می‌باشد، و بر جوهر بودن نفس و تجرّد و بقایش پس از تباه شدن بدن، براهین قطعی اقامه شده که به‌زودی ـ با خواست الهی ـ بر آنها آگاهی خواهی یافت، و آنچه که دربارهٔ جوهر نبودن صور بیان شده، همانها به‌عینه دربارهٔ نفس ناطقه جاری است، چون آنها نیز صورت‌اند و در حدّ انسان، مبدأ فصل.

گویم: نفس انسانی را دواعتبار است: اعتبار صورت و نفس بودنش، و اعتبار اینکه در نفس خودش ذات است، ملاک اعتبار اوّلی بودن شئی «موجوداً لغیره» و ملاک اعتبار دوّمی بودن شئی «موجوداً فی نفسه» می‌باشد، و این فراگیرتر از آن است که «موجوداً لنفسه» باشد و یا اینکه «موجوداً لغیره» باشد، و چون صورت حالّ،

۱. پس فصل حقیقی که وجود حقیقی است نه جوهر است و نه عرض، پس تمام اشیاءها لک و مضمحل و فانی در وجوداند، و وجود حقیقتِ حق و واقعی، و واحد به‌وحدت حق واقعی است، و هو هولا هوالاّ هو، شهدالله انه لااله‌الا هو، پس تعیّنات مرتبه‌ای از حقیقت وجود و ظهور آنها است ـ به‌نوعی از مجاز و تبعیّت ـ هوالاول والاخر والظاهر والباطن، و آنها (تعیّنات) آینهٔ ظهور اویند، و آینه ـ از آن‌روی که آینه است ـ در متجلی و ظاهرِ در آن فانی است، پس هیچ حجابی بین او و بین تو ـ جز عین تو ـ نیست، پس به مقدار همّت آن حجاب را برطرف کن تا آنچه مهم و ارزشمند است برایت آشکار گردد «نوری»

وجودش در نفس خودش، به‌عینه وجودش برای مادّه است، پس دواعتبار در آن (نفس انسانی) متحداند ـ برعکس صورت مجرد ـ برای‌اینکه وجود آن در نفس خودش همان وجودش است برای نفس خودش ـ بنابر تجرّدش در ذات خودش از مادّه ـ لذا دو اعتبار در آنجا اختلاف پیدا می‌کند و به‌حسب آن‌دو، دو وجود هم متغایر می‌شوند، و بدین‌جهت است که زایل شدن صورت حالّ (حلول کردن) از مادّه، موجب فساد و تباهی آن در نفس خودش می‌شود ـ برعکس صورت مجرد ـ چون وجود آن برای مادّه است ـ اگرچه وجود آن را در نفس خودش لازم می‌آورد ـ ولی زوال آن از ماده، موجب فساد و تباهی آن در نفس خودش نمی‌شود، و این به‌واسطهٔ تغایر دو وجود است.

چون این بیان شد گوییم: واقع بودن چیزی ـ به‌حسب اعتبار وجودش در نفس خودش ـ تحت مقوله‌ای، موجب اینکه به‌اعتبار دیگری تحت آن مقوله و بلکه تحت مقوله‌ای از مقولات واقع شود نمی‌شود، پس نفس انسانی اگرچه به‌حسب ذاتش جوهر است و به‌حسب نفس بودنش مضاف، ولی به‌حسب اینکه به‌اعتباری جزء جسم است و به‌اعتبار دیگری صورتِ مقوِّم وجودش می‌باشد، موجب نمی‌شود که جوهر باشد، آنچنان که در دیگر صورتهای مادی دانستی، بنابراین، جوهر مجرد بودن نفس ـ اگرچه درست است ـ ولی مقوّم بودنش مر وجود جسم را، بر آن و بر جسم صادق می‌باشد، یعنی به معنایی که به‌اعتبار آن معنا مادهٔ جسم است و به‌اعتبار آن معنا جنس می‌باشد، نه به‌اعتبار اینکه ذات، جوهری منفرد و یکتا است، چون حقیقت احدی (یگانه) بودنش چیزی است و حالی از احوال بدن بودنش چیزی دیگر.

نظیر این چیزی است که در جواب آنچه بر قاعدهٔ حکما وارد کرده‌اند گفته می‌شود که: چنانکه نظر و رأی معلّم اوّل (ارسطو) می‌باشد: هر حادثی را استعداد ماده، از انتقاض به نفوس مجرّدِ حادث، پیشی دارد، و آن اینکه: چون بدن انسانی به‌واسطهٔ استعداد خاصِ خودش، صورتی اداره‌کننده و متصرف در آن را درخواست می‌داشت، یعنی امری را که موصوف به این صفت ـ از آن‌روی که آن (بدن) این‌گونه است ـ درخواست داشت، بنابر اقتضای بخشش بخشندهٔ فیّاض، وجود چیزی لازم آمد که مصدر تدبیرات انسانی و افعال بشری باشد، و این امکان‌پذیر نبود جز آنکه ذاتی باشد که در ذات خودش مجرّد باشد، پس ناگزیر، حقیقت نفس بر آن (بدن) افاضه گشت،

نه از آن‌حیث که بدن درخواست آن را دارد، بلکه از حیث جدا نبودنش از آنچه که بدن آن را درخواست دارد، پس بدن با مزاج خاصِ خودش امری مادّی را درخواست داشت، ولی جود و بخشش مبدأ بخشنده و فیّاض، ذاتی قدسی (مجرّد) را اقتضا داشت، و همان‌گونه که یک‌چیز به دواعتبار هم جوهر است و هم عرض، همین‌طور یک امر به دواعتبار هم مجرّد است و هم مادّی.

پس نفس انسانی از جهت ذات مجرد است و از جهت فعل مادّی، بنابراین آن از حیث فعل ـ از اداره کردن و جنبش دادن ـ مسبوقِ به استعداد بدن است و جفتِ بدان، ولی از حیث ذات و حقیقت، منشأ وجودش جود و بخشش مبدأ بخشندهٔ فیّاض است و بس، پس از این حیثیت، استعداد بدن بر آن پیشی نداشته و در وجودش اقتران و جفت شدن بدان (بدن) وی را لازم نمی‌آید و چیزی از نقصِ مادیات ـ جز بالعرض ـ ملحق به بدن نمی‌گردد؛ این آن‌چیزی بود که در جواب اشکال برآن قاعده داده شده است، بدان به دیدهٔ اندیشه و اعتبار بنگر، چون با روشن بودنش، با این‌همه خالی از پیچیدگی نمی‌باشد، و امکان دارد آنچه که از افلاطون الهی ـ درباب قدیم و دیرینه بودن نفس ـ نقل شده است، به‌گونه‌ای لطیف بدان بازگشت داشته باشد [۱].

راه دیگر آنکه: اگر در اصول پیشین ما اندیشه کرده باشی و آنچه را که شیخ متألّه ـ سهروردی ـ در دو کتابش بیان داشته یادآوری، یعنی آنجا که در کتاب حکمت‌الاشراق گفته: نفس دارای حقیقتِ بسیط نوری است، و در کتاب تلویحات گفته: نفس انیّت صِرف است، و نتیجه و بازگشت یکی می‌باشد چون ظهور، عین فعلیّت و وجود است؛ و به‌واسطهٔ اصول اشراقی روشن ساخته که نور، حقیقت بسیطی است که نه جنس دارد و نه فصل و اختلاف بین افراد آن به‌واسطهٔ امرِ ذاتی نمی‌باشد، بلکه به‌واسطهٔ کمال و نقص در اصلِ حقیقتِ نوریِ وجودی است، خواهی دانست که ذوات مجردِ نوری، تحت مقولهٔ جوهر واقع نمی‌باشند، اگرچه وجوداتشان

۱. او (شیخ اشراق) در سفر نفس تصریح دارد که مراد افلاطون از قِدم نفس، قِدم عقل کلی است که باطن ذات نفس است، چنانکه گوید: چیزی از نقص مادیات ملحق بدان نمی‌گردد، و آنجا که گفته: بالعرض، اشاره بدین است که چون حقیقت نفس که همان رقیقهٔ متصل بدان (عقل کلی) است و آن تابش و برقی از جانب آن است، پس حدوث این مرتبه مانند حدوث ذاتش می‌باشد و مسبوق بودن این به استعداد، مانند مسبوق بودن اصل است، این آن پیچیدگی است که بدان اشاره کرده است. «**سبزواری**»

«لافی موضوع» می‌باشد، پس ای دوست من! بر تو باد به این قاعده، چون ژرفایی بسیار را داراست که تمام آنان (مشائیان) از آن غفلت کرده‌اند، و در طی مراجعه به کتابها و قواعد او ـ در دفع شک‌ها ـ آنها بر تو عرضه خواهد شد.

نکته‌ای اشراقی

شاید از آنچه که بر تو در سابق و لاحق خواندیم پی‌برده باشی که: کُلِّ عالَم، وجود است و کُلِّ وجود نور می‌باشد، و نور عارض، نوری بر نور دیگر است [1]؛ به بدن انسانی بنگر که از حیث اشتمالش بر صور و قوایی که آنها مبادی افاعیل‌اند، چگونه لشکرگاه لشکر نفسِ نوری اسپهبدی در جهان اضداد شده و محل انوار و آثار آن گردیده است؟ درحالی که این قوا و آلات، با اینکه همگی سرداران لشکر اویند، وجوداتی صِرف و ناب و انواری محض و خالص ـ مانند چراغ‌ها ـ می‌باشند که در نور متفاوت بوده و به‌حسب نظم و ترتیب، برخی بالای برخ دیگر قرار دارند و از یک نور مشتعل و نورانی‌اند، و بلکه در تحت استقلال آن (نور) مقهور و مضمحل‌اند، همچنان که از استقلال نداشتن انوار ضعیف (مانند انوار ستارگان) در تابش‌گاه نور قوی (مانند نور خورشید در روز) ـ در اثر بخشی و نور پاشی ـ مشاهده می‌شود.

بنابراین حکم تمام عوالم وجودی ـ در اینکه اشعّه و انوار و تابش‌های ذات احدی واجبی‌اند ـ این‌گونه است، چون کُلِّ وجود از تابش‌های نور او و درخشش‌های ظهور او است ـ همچنان که از خورشید عالم حسّی که مَثَل اعلای او در آسمان‌ها و زمین است مشاهده می‌شود، جز آنکه بین دو اشعه و تابش فرق است و آن اینکه: اشعه و تابش خورشید عقل، زنده و عاقل و گویا و فعال است و اشعهٔ خورشید حسّی، اَعراض و

۱. مراد از نور عارض، آنچه که اصطلاح اشراقیان است نمی‌باشد، چون آنان انوار عَرَضی می‌گویند و مرادشان انوار حسّی ـ مانند انوار ستارگان و چراغ‌ها ـ می‌باشد اگرچه آنها هم نزد آنان با انوار حقیقی ـ مانند انوار قاهره و اسپهبدی فلکی و زمینی ـ متحداند، در این صورت سزاوار نیست که ـ نور علی نور ـ نوری بر نور دیگر گفته شود، بلکه مراد از آن صفات وجودی است که آنها از جهت مفهوم عوارض آنند ـ نه از جهت وجود ـ و یا اینکه مراد از عالَم، عالَم طبیعی می‌باشد، چون مصنف قدس سره اثبات نوری بودن صور نوعی ـ و بلکه جسمی ـ را پیش از این کرده است، و مراد از نور عارض، انوار اسپهبدی و انوار قاهرهٔ صعودی ـ آن‌گونه که رأی و نظر او قدس سره است ـ می‌باشد، یعنی قایل به اتحاد نفس با عقل فعال ـ موافق با نظر برخی از پیشینیان از حکماء ـ می‌باشد. «سبزواری»

انواری است مر غیر خود را ـ نه مر ذات خود را ـ و زنده و عاقل و گویا و فعال هم نیست، و به‌زودی ـ با خواست الهی ـ تفصیل این احکام در مواضع خودش بیان خواهد شد.

بیانی اجمالی

هر چه که صورت، از حیث فعلیت و شرف و نوریّت شدیدتر باشد، مادّهٔ قابل آن نیز از جهت انفعال و پستی و ظلمت، شدیدتر است.

بیانی تفصیلی

همان‌طور که به‌زودی برایت روشن خواهد شد، هیولای نخستین منبع پستی و مرکز دایرهٔ بدی و وحشت است، این گَنده پیرترش رویِ زشت، برخورد و آمیزش با نفس نوری نمی‌یابد مگر پس از آرایشش به‌زینت‌های صور جسمی و نوعی و نوریاب گشتنش به نور قوا و کیفیات، و خارج شدنش از صِرافت قوه و پاک شدنش از وحشت وظلمت آن، و چون تحقق و ثبوت یافت که مبدأ این صور و قوا و کیفیات ـ پس از تعلق نفس ـ همان نفس است ـ با یاری و تأیید مبدأ اعلا و برتر ـ چون تعلق نفس از آن (هیولا) منقطع گردید و فیضان آنچه از قوا و کیفیات که بر آن افاضه می‌گشت ـ و همگی در حکم جامه‌ها و زینت‌هایش بودند ـ قطع و ریشه‌کن شد، گویی که دوباره به صِرافت هیولایی خویش که از هر زینت و صفتی در نفس خودش برهنه و لخت بوده باز گردیده و چنان می‌گردد که محل محو و نابودی شده، به‌طوری که طبع و نهاد، از مشاهده‌اش وحشت‌زده و سراسیمه می‌گردد، همچنان که انسان از دیدن اجساد مردگان بشری وحشت‌زده می‌شود و از تنها ماندن با مرده ـ به‌ویژه در شب تاریک ـ سراسیمه می‌گردد.

۹
فصلی
در تحقیق و ثبوت صور و مُثُلِ افلاطونی

به افلاطون الهی نسبت داده شده که در بسیاری از بیاناتش ـ موافق استادش سُقراط

گفته است: موجودات را در عالم «اِله» [1] صورتهایی مجرّد و رهای از مادّه است، آنها مُثُل الهی نامیده شده‌اند، آن صورتها نه زایل می‌شوند و نه تباه و بلکه باقی و جاودانند، و آنچه که زایل و تباه می‌شود صورتهای موجوداتی هستند که کاین (دارای کون و فساد)اند.

ابن‌سینا در کتاب الهیّات شفا گوید: گروهی (از فلاسفه) پنداشته‌اند که قسمت [2] (عقلی) موجب وجود دوچیز در هر چیزی می‌شود، مانند دو انسان در معنی انسانیّت، انسانِ فاسد (دارای کون و فساد) محسوس و انسانِ معقول مفارق (مجرّد) جاودانی که تغییربردار نیست و برای هریک از آن‌دو، وجودی قرار داده و آن وجود مفارق را وجود مثالی نامیده‌اند، و برای هریک از امور طبیعی صورتی مفارق قرار داده‌اند که عقل از آن صورت می‌گیرد [3]، چون معقول، چیزی است که (کون و) فساد ندارد، و هر محسوسی که از این امور است فاسد است و علوم و براهین را بدین‌گونه قرار داده‌اند که از آن (صورت مفارق) به‌دست می‌آید، و معروف است که افلاطون و استادش سقراط، در این‌باره زیاده‌روی داشتند و می‌گویند: انسانیّت یک معنیِ موجود دارد که اشخاص در آن اشتراک دارند و با از بین رفتن آن، باقی می‌ماند، و این آن معنیِ محسوسِ متکثّرِ فاسد نیست، در این‌صورت همان معنیِ معقولِ مفارق می‌باشد، پایان سخن او.

ما با یاری و توفیق الهی نخست وجوهی را که در تأویل سخن او گفته شده، و نیز آنچه از اشکال که در هریک از وجوه تأویل بدان وارد شده است را بیان داشته سپس آنچه را که نزد من حقیقت و درست است ـ در تحقیق صور مُفارق و مُثل ـ بیان می‌داریم، پس گوییم:

ابن‌سینا سخن او را تأویلِ به‌وجود ماهیّت مجرد (مطلق) از لواحق، برای هرچیزی

۱. تعبیر از عالم جبروت به عالم «اِله» کرده، چون آن از صُقع ربوبی است و احکام وجوب بر آن غالب و احکام امکان در آن مستهلک است. «سبزواری» ۲. مراد از معنی انسانیّت، کلّی طبیعی است که بر انسان سیال و انسان ثابت ـ که در کلام مولاعلی علّیه‌السلام تعبیر به آدم اوّل شده است ـ صادق است «سبزواری»
۳. وجه تسمیه آن‌دو امر است: یکی آنکه ارباب انواع، مثالهایی هستند مرآنچه را که فوق آنها می‌باشند، مانند اسماء حق‌تعالی و صور اسماء او ـ مثلاً مانند انسان لاهوتی ـ و دیگری امثله و مثالهایی هستند مر آنچه را که پائین‌تر از آنها ـ از افراد انواع طبیعی ـ می‌باشند و عقل، هنگام ادراکش مر کلیّات را، به این مُثل الهی دست می‌یازد، چنانکه در مبحث وجود ذهنی گفته آمد که: ادراک کلیّات، مشاهدهٔ نفس است مر مُثُل نوری را، ولی از دور «سبزواری»

که قابلِ متقابلات است کرده، و شکی نیست که افلاطون ـ که یکی از شاگردانش معلم اوّل (ارسطو) می‌باشد ـ با عظمت شأنش برتر از آن‌است که عدم فرق بین تجرید ـ به‌حسب اعتبار عقل ـ و تجرید ـ به‌حسب وجود ـ به او نسبت داده شود، و یا عدم فرق بین اعتبار ماهیّت «لا به‌شرطِ» اقترانِ چیزی با آن و بین اعتبار آن، به‌شرطِ عدمِ اقتران.

و یا اینکه آمیختن بین واحدِ «بالمعنی» و واحدِ «بالعدد» و واحدِ «بالوجود» است تا آنکه از انسانیّت که واحدِ «بالمعنی» است، واحدِ «بالعدد» و واحدِ «بالوجود» آن لازم آید و آن به‌عینه در افراد کثیری پیدا می‌شود.

و یا جهل به اینکه اگر در حدّ ذات انسان چیزی از عوارض ـ مانند وحدت و کثرت ـ نباشد، لازم می‌آید اینکه گفته می‌شود: انسان ـ از آن‌حیث که انسان است ـ واحد است و یا ابدی و یا غیراینها از آنچه که مباین حدّ او می‌باشد، سخنی مناقض است.

و یا پندار اینکه چون گفتیم: انسان پیوسته پدید می‌آید، معنایش این است که انسانیت واحد به‌عینه باقی است [1]، زیرا جدایی و فرق گذاردن بین این امور و امتیاز بین معانی آنها بر متوسطان، کسانی که نفسشان را به علوم عقلی تمرین و ریاضت می‌دهند پنهان و پوشیده نیست ـ تا چه رسد بدین بزرگان ـ!

معلم دوّم (ابونصرفارابی) در کتاب جمع بین دو رأی افلاطون و ارسطو گوید: آن اشاره است به اینکه موجودات را صورتهایی در علم الهی هست که باقی و جاودانه بوده، تبدیل و تغییر نمی‌پذیرند، و برخی از متأخران این را روشن ساخته و گفته: در عالم حسّ چیز محسوسی مانند انسان ـ با مادّه و عوارض مخصوصش ـ هست، این همان انسان طبیعی است، و شکی در این نیست چیزی که تحقق و ثبوت می‌پذیرد، انسان است و منظور از انسان، ذاتش ـ از آن‌حیث که خودش خودش است ـ می‌باشد

۱. لازم می‌آید که افلاطون گمان دارد که معنی سخن آنان که: ماهیّت مطلق از انسان مثلاً، دائم موجود است، یعنی آن واحدِ «بعدد» است و دائماً باقی است، آنجا که گوید: انسان ابدی زوال‌ناپذیر است، درحالی که مرادش ماهیّت مطلق ـ پندار ابن‌سینا ـ است، با اینکه معنایش این است که آن به‌واسطهٔ تعاقب و پی‌درپی آمدن اشخاص باقی خواهد بود، چون نسبت کلّی طبیعی به اشخاص خودش، نسبت پدران است به فرزندان، نه نسبت یک پدر بدانها، پس آنها با اشخاصشان از جهت وجود متحداند، پس وجودش وجودات بالحقیقه است. «سبزواری»

که با او آنچه از وحدت و کثرت و غیر این‌دو از اعراضِ زاید بر انسانیّت آمیخته است مأخوذ و اعتبار نمی‌شود، و این همان معنایی است که بر افراد بسیاری از «زیدوعمرو» حمل می‌شود، و انسانِ مجرد و رهای از عوارض خارجی که متشخص به تشخصات عقلی است، هنگامی که عقل انسانی (او را) بر «زید وعمرو» حمل می‌کند، نظرش به معنایی که مجرد از عوارض غریب (دور) و حتّی مجرد از تجرد و اطلاق است متوجه می‌شود، پس ناگزیر این معنی را وجودی است، یا این است که این وجود در خارج است و یا اینکه (موجود) در عقل است، بنابر اوّل (خارج) لازم می‌آید که مشخص، عارضِ خارجی بوده و از ماهیّت، در وجود تأخر داشته باشد، پس دوّمی معلوم و ثابت می‌شود و آن اینکه موجودِ در عقل است و متشخّص به تشخّص عقلی بوده، به‌گونه‌ای که امکان دارد بدون توجّه به تشخّص آن، بدان توجّه کرد، و این معنی، جوهر است، یعنی به‌واسطهٔ حملش بر جواهر ـ حملِ اتحادی ـ بس بدین، وجود جواهر عقلی در عقول ثابت می‌شود که آن جواهر، ماهیّات موجودات خارجی می‌باشند، و این به‌عینه عبارت از مذهب افلاطون می‌باشد.

اگر گفته شود که: مشهور است که افلاطون جواهر عقلی را در اعیان، به‌گونه‌ای که آنها ماهیّاتی کلّی برای افراد خارجی می‌باشند ثابت کرده است.

گویم: شاید مرادش از اعیان، عقول باشد [1]، چون آنها اعیان عالم حسّی‌اند و عالم حسّی هم نزد او سایه و ظلّ آنها می‌باشد، پایان سخن او.

این تأویل جدّاً بعید است، چون آنچه از افلاطون و پیشینیان و بدگویی‌هایی که از پسینیان ـ از پیروان ارسطو ـ بر نظر و آراء آنان (اشراقیان) نقل شده دلالت برآن دارد که این صورتها، در خارج موجوداند و به‌ذات خودشان قائم‌اند، نه در موضوع و محلی؛ و از وی نقل شده که گفته: من هنگام تجرد و رهائیم (در خلع بدن و مکاشفه) افلاکی نوری را مشاهده کرده‌ام، و از هرمس نقل شده که گفته: شخصی روحانی معارف را به من إلقا می‌کرد، گفتم: تو کیستی؟ گفت: من سجایا و نهاد تامّ توام، و اگر سخنان

۱. یعنی عقول ما، و در این استبعادی نیست، چون آنچه که در عقول ما است موجوداتی مجردِ جمعیِ دائمی می‌باشد که اطوار عقول ما هستند، پس آنها به اینکه موجوداتی اصیل و دارای سایه‌ها باشند و افراد طبیعی سایه‌های آنها باشند سزاوارترند. «سبزواری»

ایشان دلالت صریح بر این نداشت که برای هرنوعی موجودی مجرد و شخصی، در عالم ابداع می‌باشد، بدگویی بر آنان را روا نمی‌داشتند، چنان که فارابی از آنها نقل کرده که: از سخنان آنان لازم می‌آید که در عقول [1] خطها و سطحها و افلاکی باشد و سپس حرکات آن افلاک و ادوار پدید آید، و اینکه آنجا علومی مثل علم نجوم و علم لَحن‌ها و صداهای سازگار باهم و علم پزشکی و هندسه و اندازه‌های راست و کج و اشیاء سرد و گرم، و خلاصه کیفیّت فاعل و منفعل و کلیّات و جزئیات و مادّه‌ها و صورتهایی پدید می‌آید.

شیخ و آقای ما، و کسی که سند علوم ما بدو میرسد ـ که خداوند بزرگی و برتریش را مستدام بدارد ـ در برخی از کتابهای عقلی خود (میرداماد در کتاب افق مبین) گوید: قضاء بر دو نوع مختلف است: علمی و عینی و همچنان که جایز است که مراد از آن، ظهور در علم و تمثّل در عالم عقلی باشد، همین‌طور جایز است که مراد از آن، وجود در اعیان و عالم خارج باشد، و تو را آگاهی بخشیدیم که: «لانهایت بالفعل» در عالمِ قَدَر ممتنع است نه در عالم قضاء، پس قضا و قدری هست که آن‌سوی نامتناهی ـ از آن‌روی که نامتناهی است ـ می‌باشد و از احاطهٔ به تمام آنچه که نامتناهی است ـ چه مجمل و چه مفصل ـ تنگی نمی‌کند، و او است که فراخی‌بخش و علیم است؛ و اینکه هرچه در ظرف «دهر» پدید می‌آید و وجود تدریجی بالفعلش در افق دگرگونگی و تغیّر تمامی پیدا می‌کند و تحقق و ثبوتش به‌تمامه در ظرفِ دهر، باقی می‌ماند ـ بقائی دهری نه زمانی ـ لازم است که از جهت کمیّت متناهی باشد، خواه در ازلی‌ها باشد و یا در ابدی‌ها، و اینکه امور مادّی در عالم قضاء نیست، یعنی به‌حسب وجود عینی خارجی در ظرفِ دهرِ وجودی، نزد خداوند قضا و قَدَر، از حصول موادشان متأخراند، بلکه آنها و موادشان ـ به‌حسب آن ـ در یک درجه‌اند.

اگر این مطلب را به گوش جان شنیدی گوییم: امور مادی در «قَدَر» و در افقِ زمانِ مادّی است نه در عالم قضای وجودی در ظرفِ دهر و در حصولِ حضوری نزد پروردگار علیم، این را بدان که مراد ما از آن، سلب سبق و پیش بودن مادّه است در آن‌گونه از وجود، نه جدایی و بیرون آمدن از آن تا آنکه مادّی به‌اعتبار دیگر مجرد گردد، و

۱. این سخن مقبول نیست، چون آنان برای اعراض، ارباب انواعی اثبات نمی‌کنند. «سبزواری»

سزاوارترین چیزی که موجودات زمانی به‌حسب وقوعشان در قضای عینی (خارجی) ـ یعنی تحقق و ثبوتشان در ظرف دهر ـ بدان نامیده شده‌اند: مُثل عینی و یا قضایی و صورتهای وجودی و یا دهری می‌باشد، و به‌حسب وقوعشان در «قَدر» ـ یعنی در افق زمان ـ اعیان کونی و یا کاینات قدری می‌باشند، این آن راز سر به مُهر حکمای اهل تحصیل است، و من گمانم به پیشوای یونانیان (ارسطو) جز این راز نیست، ولی پیروان معلّم مشائیان (ابن‌سینا) گمان بد بر او برده و خود را از آنچه اوهامشان برایشان زینت داده بود به‌خواب زدند و در تفحّص و جستجو کوتاهی کرده و دربارهٔ مُثل افلاطونی تا توانستند بدگویی کرده و عیب‌ها برایش برشمردند، و این عملشان جز برای خاموش کردن نور حکمت و پخش سیاهی ظلمت نیست، پایان عبارت او.

حاصل این سخن آنکه: تمام امور مادّی و زمانی، اگرچه در نفس خودشان و با قیاس بعضی از آنها به بعض دیگر، نیازمند به مکان‌ها و زمان‌ها و اوضاعی هستند که همین‌ها موجب حجاب و پوشیدگی برخی از آنها از برخ دیگر می‌شود، ولی تمام آنها با قیاس به احاطهٔ علم الهی به آنها ـ علمی اشراقی و شهودی و انکشافی تامّ و وجودی ـ در یک‌درجه از شهود و وجوداند و از این حیثیّت هیچ‌یک از آنها بر دیگری پیشی ندارد، پس آنها را نه تجدّد و نوشدن و نه زوال و نه حدوثی، در حضورشان نزد حقِ اوّل نمی‌باشد، بنابراین آنها را در این شهود، هیچ نیازی به استعدادات هیولانی و اوضاع جسمی نیست، لذا حکم آنها در این جهت حکم مجردات از مکانها و زمانها را دارد.

پس نظر پیشینیان از حکم از مُثل مفارق، جز این معنی ـ نه غیر این ـ نبوده است، برای‌اینکه در محذور آن بدگوئیهای مشهور قرار نگیرند.

تو را رسد که گویی: پس از پذیرفتن اینکه اشخاص کاینی که وجودشان جز وجود مادّی نیست، مجرّد بودنشان به‌اعتبار دیگری درست است، ولی شکی نیست که آنها در وجوداتشان متعدداند، و آنچه از افلاطونیان نقل شده که: هر نوع جسمانی را فردی مجردها و جاودانه هست، دلالت بر وحدت آن دارد، همچنان که دلالت بر تجردش دارد، زیرا تجرد نیز مستلزم وحدت است و برهان برآن اقامه شده است، پس حمل سخن آنان بر این معنی، درنهایت بُعد و دوری است.

برخی از آنان مُثل افلاطونی را به موجوداتی معلّق که در عالم مثال قرار دارند تأویل

کرده‌اند، و این نیز همان‌گونه که گذشت نادرست است.

نخست آنکه این بزرگان که قایل به مُثل و اشباح معلق‌اند، خود نیز قایل به مُثل افلاطونی می‌باشند.

دوّم آنکه این مُثل نوری، بزرگ‌اند و در عالم انوار عقلی ثابت می‌باشند واین اشباح معلق دارای اوضاع جسمانی می‌باشند، از آن جمله (اوضاعی) ظلمانی است که بدان (اوضاع) اشقیا و بدبختان عذاب می‌شوند، برخی از آنها صورتهای زشت و با پوستهای مکروه هستند که نفوس از مشاهدهٔ آنها متألم و افسرده و دردمند می‌شوند، و برخی دیگر (اوضاعی) نورانی‌اند که بدان (اوضاع) سعدا و نیک‌بختان متنعم و برخوردار می‌شوند، و آنها صورتهای خوب و زیبا و سفید و جوان و نوخاسته، مانند مروارید غلطان می‌باشند.

شیخ متألّه و طرفدار افلاطون و دو معلم او و حکمای خسروانیان (شیخ‌اشراق) به توافق با آنان قایل است که: لازم است که برای هر نوع از انواع بسیطِ فلکی و عنصری و مرکّبات نباتی و حیوانی آنها، یک عقل مجرد و رهای از مادّه باشد که نگهبان و حافظ آن نوع باشد که این (عقل مجرد) صاحب و ربّ (پرورش‌دهنده) آن نوع است، و شیخ بر اثبات این مطلب به‌وجوهی چند استدلال نموده است:

نخست آن‌چیزی است که در کتاب مطارحات آورده که: قوای نباتی ـ از غاذیه و نامیه و مولّده (نیروی تحلیل برندهٔ غذا که آن را جزو بدن می‌کند و قوه‌ای که موجب رشد و نمو می‌شود و نیرویی که موجب تولید و به‌وجود آوردن موجود دیگری چون خود می‌گردد) ـ اعراض‌اند، یا بنابه نظر و رأی پیشینیان، یعنی به‌واسطهٔ حلولشان در محل ـ هرگونه که باشد ـ و یا بنابه نظر و رأی متأخران ـ به‌واسطهٔ حلولشان در محل ـ بی‌نیاز از آنها (اعراض) می‌باشند، چون صورتهای عناصر در تقویمِ وجودِ هیولا کافی‌اند، وگرنه وجود عناصر و امتزاج یافته‌های عنصری درست نبود، و چون صورتها در تقویمِ هیولا کافی اند، لازم می‌آید که قوای سه‌گانهٔ گفته شده اعراض باشند، و چون این قوا اَعراض باشند، بنابراین حاملِ آنها یا روح بُخاری است و یا اعضا، و اگر روح باشد، روح پیوسته در تحلیل و تبدیل بوده و درنتیجه قوای حلول کرده به‌واسطهٔ تبدیل محل‌هاشان، تبدیل پیدا می‌نمایند، و اگر اعضا باشد، هیچ عضوی از اعضا نیست مگر

آنکه حرارت و گرمی ـ خواه غریزی باشد و یا دور از آن عضو باشد ـ بر آن عضو غلبه و چیرگی دارد.

پس اجسام نباتی به‌واسطهٔ اشتمالشان بر رطوبت و حرارت، شأن و کارشان تحلیل رطوبت است، درنتیجه اجزای آنها پیوسته تحلیل یافته و تبدیل پیدا می‌کنند، و چون بخشی از محل باطل و بیکاره شد، آنچه از قوّه که در آن است هم باطل می‌گردد، و باقی به‌واسطهٔ ورود غذا تبدیل می‌یابند، پس حافظ و نگهدارندهٔ مزاج به‌واسطهٔ تبدیل و عوض کردن و باقی نگه‌داشتنش تا زمانی، نمی‌تواند که قوه و اجزای باطل و بیکاره باشد، چون تأثیر معدوم محال است، و همین‌طور حافظ و باقی نگهدارنده‌اش نمی‌تواند که قوه و اجزایی باشد که پس از آن پیدا و حادث می‌شوند، زیرا وجود آنها به‌واسطهٔ مزاج بوده است، و این فرعِ بر آن است و فرع، نمی‌تواند حافظ اصل باشد، و نیز [۱] قوّهٔ نامی (رشددهنده) به‌سببِ وارد شدن غذا در موردٌ علیه (محل غذا) تباهی و رخنه‌ای پدید می‌آورد که موجب تحریک وارد (غذا) و تحریک موردٌ علیه (محل غذا) به جهات گوناگون شده و به‌واسطهٔ غذا، آنچه که از آن تحلیل می‌رود، راهش بسته شده و به اجزایی که از جهت ماهیّات و جهات مختلف‌اند چسبیده و الصاق می‌گردد.

بنابراین این فعلهای گوناگون ـ با آنچه از ترکیب شگفت و نظام استوار عجیب و هیأت و شکل‌های نیکو و رسم‌های زیبا که در آنها هست ـ امکان ندارد که از طبیعتِ قوه و نیرویی صادر شده باشد که آن قوه و نیرو نه ادراکی دارد و نه در نبات و حیوان دارای ثبات و پایداری می‌باشد؛ و آنچه پنداشته شده که نبات دارای نفس مجرد و تدبیرکننده‌ای می‌باشد درست نیست وگرنه باید ضایع و بیکار و برای همیشه بازداشتهٔ از کمال باشد و این محال است [۲]؛ سپس قوه‌ای که مصوّره می‌نامندش قوه‌ای بسیط است، چگونه از آن، تصویر اعضا، با سودهای بسیاری که در حفظ اشخاص و انواع دارد، و نیز غیراینها که در کتابهای تشریح بیان شده است صادر می‌گردد؟

خردمند زیرک، چون این و آنچه از حکمت‌ها و شگفتی‌های آفرینش را که در کتاب

۱. یا عطف است بر مضمون سخن پیشین، و یا علّت است قبل از معلَّل، و معلّل آن عبارت است از آنجا که گوید بنابراین فعل‌های گوناگون .... پس این تعلیل به منزلهٔ «لما ـ به‌جهت آنکه» یعنی رابطه می‌باشد. «سبزواری»

۲. در مقام نفی بیان آنها است نه نفی نفس مجرد. «م»

حیوان و نبات آمده است مورد اندیشه و تفکر قرار می‌دهد، در می‌یابد که این فعلهای شگفت و اعمال عجیب، صدورش از قوه‌ای که دارای تصرف و ادراک نمی‌باشد امکان‌پذیر نیست، بلکه ناگزیر باید از قوه و نیرویی مجرّد و رهای از مادّه صادر شده باشد که آن قوه مُدرِک ذات خود و غیرذات خود باشد، و این قوهٔ تدبیرکنندهٔ اجسام نباتی به‌نام عقل نامیده می‌شود، و آن عقل از طبقهٔ عرضی است که عبارت از ارباب اصنام و طلسمات می‌باشند [1].

اگر گویی: جایز است که این قوّه فاعل بدنهای ما و تدبیرکنندهٔ آنها همان نفوس ناطقهٔ ما باشد؟

گوییم: ما به ضرورت، غفلت خودمان را از این تدبیرهای شگفت می‌دانیم و آنها را می‌یابیم درحالی که هیچ‌خبر و آگاهی نداریم که چه زمانی غذاها در اعضای مختلف و دور از هم رفته (و تبدیل به قوهٔ آن عضو گردیده)؛ و باز ما را هیچ شعوری ـ هنگام کمال عقلمان ـ به آغاز جدا شدن آنها به‌سبب درآمیختن، و رفتنشان به اعضای جوراجور و اوضاع و جهات گوناگون، و شکل پذیریشان به شکلهای مختلف و رسم‌های شگفت‌انگیز آنها نمی‌باشد، چه رسد به آغاز سرشتمان و زمان جهل و نقصمان! پس فاعلِ این افعال غیر از نفوس ما بوده و مرکب هم نمی‌باشد [2] تا بخشی را انجام دهد و سپس بخش دیگری را تدارک نماید.

دوّم اینکه: چون انواعی را که در این عالم ما واقع هستند تعقل و اندیشه کردی،

۱. نیازی در اثبات قوای مفارق که از طبقهٔ عرضی عقول می‌باشند ـ برای ابطال قوای مقارن و طبایع ـ نمی‌باشد، بلکه آنها وسایط فیض مفارقات‌اند، و برتر از مباشرت افعال محدود جزئی جرمی می‌باشند، پس مقارنات مسخّر دست قدرت مفارقاتند و همگی مسخّر دست خالق قوا و قدر، ولی افعال شگفت‌انگیز، علم و مشاهدهٔ مبادی آنها را لازم نمی‌آورد، آیا زنبور عسل و خانه‌های شش‌گوش آن را، و عنکبوت و خانه‌های سه‌گوشش، و طبیعت و صُنع آن را مشاهده نمی‌کنی که در آتش شکل مخروطی و در آب ـ یعنی قطرات ـ شکل کروی و در اجزای بی‌هویّت که در کف آب است تأسّی به اصل خودشان می‌کنند؟ «سبزواری»

۲. آری مرکب نیست ولی جایز نیست که دارای مراتب برتر بر یکدیگر باشد، مانند نوری که دارای حقیقت بسیط است ولی به سبب تمام و نقصان متفاوت است، مرتبه‌ای از آن مانند نور غالب است و مرتبه‌ای مانند نور خورشید و ماه، پس نور اسپهبد در آن دارای مرتبه فاعلِ بالرضا، و مرتبه‌ای در آن فاعل بالقصد، و مرتبه‌ای در آن فاعل بالطبع می‌باشد، با این‌همه بسیط واحد است و وحدتش وحدت حقه ظلی می‌باشد.

کیف مدالظل نقش اولیاست   کو دلیل نور خورشید خداست «سبزواری»

خواهی یافت که آنها به‌واسطهٔ اتفاقات واقع نشده‌اند، وگرنه انواع آنها ـ نزد ما ـ محفوظ نبودند و در آن‌صورت امکان داشت که از انسان غیر انسان، و از اسب غیراسب و از درخت خرما غیر درخت خرما و از گندم غیرگندم حصول پیدا کند، درحالی که چنین نیست و آنها بر یک نظام و بدونِ تبدیل و تغییر دارای ثبات همیشگی هستند، بنابراین امورِ ثابتِ بر یک نظام، مبتنی بر اتفاقات صِرف نمی‌باشند.

سپس (گوییم:) رنگهای فراوان شگفت‌انگیزی که در پرهای طاوسان است آن‌گونه نیست که مشائیان گویند: سبب آنها مزاج آن پرها است، درحالی که آنان (مشائیان) هیچ‌برهانی بر آن ندارند و امکان مشخّص کردن آن سببها را برای رنگها ندارند، پس چگونه ـ بدون مراعات قانون ضبط شدهٔ دربارهٔ آن‌نوع ـ چنین حکم‌های مختلفی می‌کنند؟

حقیقت این امر همان است که پیشینیان گفته‌اند: لازم است که برای هر نوعی از انواع جسمی، جوهری مجرّد و نوری باشد که قائم به‌نفس خویش بوده و آن جوهر تدبیرکنندهٔ آن نوع و نگهدارنده و حافظ آن باشد، و این کلّی آن نوع می‌باشد، و مرادشان از کلّی آن نیست که نفس تصوّر معنای آن، از وقوع شرکت در آن مانع باشد، پس چگونه ممکن است که مرادشان از آن، این معنی باشد؟ با اینکه اعتراف دارند وی قائم به نفس خودش بوده و ذات خود و غیرخودش را تعقل می‌نماید، و دارای ذات مخصوصی است که در آن (ذات) غیر او شراکت ندارد، و معتقد نیستند که رب‌النوع انسانی و یا اسبی و یا غیر این‌دو از انواع، برای آنچه از نوع که تحت آن هستند پدید آمده‌اند، به‌گونه‌ای که این نوع، قالب و مثالی برایِ آن عقل مجرّد باشد، زیرا آنها اهتمام و کوشش زیادی در این‌باره دارند که عالی و بالا، برای سافل و پائین که از جهت مرتبه تحت آن قرار دارد حصول پیدا نمی‌کند.

اگر اعتقاد آنان این است [1]، لازم می‌آید که برای مثال، مثال دیگری باشد و همین‌طور تا بی‌نهایت، و این محال است، بلکه مرادشان از این امر آن است که

۱. بدان که هریک از صنم و ربّ آن، مثال برای دیگری است، اگرچه در بیشتر جاها اطلاق بر ربّ آن می‌شود، پس آنجا که گفته: قالب و مثالی برای آن عقل مجرد است، تعبیر از صنم است و اینجا تعبیر از ربّ آن. «سبزواری»

ربّ‌النوع، به‌واسطهٔ تجردش، نسبتش به تمام اشخاص نوع برابر و مساوی است، یعنی در توجّه آنها و ادامهٔ فیضش بر آنها، و گویی که درواقع آن کُلّ است و اصل و آن دیگری فرع.

سوّم استدلالشان است برآنها از جهت قاعدهٔ امکان اشرف و اخسّ، برای‌اینکه ممکن اخسّ (یعنی مرتبهٔ پائین) هنگامی که پدید آمد، لازم است که ممکن اشرف (یعنی مرتبهٔ بالاتر) پیش از آن پدیده آمده باشد، و برهان این مطلب در کتابهای او (شیخ اشراق و نیز در الهیّات همین کتاب اسفار) بیان شده است؛ و چون ترتیب‌های شگفت‌انگیز و زیبایی‌های نسبت ها در عالم جسمانی واقع‌اند، یعنی از افلاک و ستارگان و عناصر و مرکّبات آنها، و همین‌طور در عالم نفوس از عجایب روحانی و غرایب جسمانی، از احوال قوای آنها و چگونگی تعلق آنها به بدنها، شکی نیست که عجایب ترتیب و زیبایی‌های نسبت‌ها و نظامی که در عالم عقلیِ نوری واقع است، برتر و بهتر است در وجود، از هرچه که دراین دو عالم اخیر واقع است، پس مثل آنها نیز در آن عالم لازم است که باشد، زیرا غرایب ترتیب و زیبایی‌های نسبت‌ها در عالم جسمانی، سایه و رسم‌هایی هستند مرآنچه را که در عالم عقلی می‌باشد، پس آنها حقایق و اصول‌اند و انواع جسمانی، فروع آنها و حاصل از آنها.

سپس (گوییم:) قایلان به مُثُل افلاطونی نمی‌گویند که حیوانیّت مثالی دارد و چیزِ دارای دوپا، مثال دیگری و دارای دوبال مثال دیگر، و همین‌طور نمی‌گویند که بوی مُشک مثالی دارد و مُشک مثال دیگری، و شیرینی شکّر مثالی دارد و شکّر مثال دیگری، بلکه می‌گویند: هریک از انواع جسمانی مستقل، دارای امری است که در عالم قدس با آن مناسبت دارد، به‌طوری که هر نور مجرد ـ از ارباب اصنام در عالم نور محض ـ دارای هیأتی نوری (روحانی) ـ از اشعهٔ عقلی ـ و هیآت لذّت و محبّت و عزّت و ذلّت و قهر و غیراینها از معانی و هیآت می‌باشد، و چون سایه‌اش در عالم جسمانی بیفتد، صنم آن، مُشک با بوی خوشش، و شکر با طعم شیرین و یا صورت انسانیّت و فرسیّت (اسبی) و یا غیر این‌دو از صورتهای نوعی ـ با اختلاف اعضای آنها و تباین رسم و اوضاع آنها ـ بر تناسبی که موجود در انوار مجرد است می‌باشد.

اینها سخن متألّه (اشراق) در این باب بود، و شکی نیست که این سخنان درنهایت خوبی و لطافت است، ولی در آن اشکالاتی چند است:

از جمله اینکه به مرحلهٔ بهره‌وری نرسیده است، چون از این سخنان دانسته نمی‌شود که این انوار عقلی، آیا از حقیقت اصنام حسّی آنها است تا آنکه یک فرد از افرادِ هرنوع جسمانی مجرد باشد و باقی مادّی، و یا اینکه چنین نیست؟ و یا آنکه هریک از آن انوار مجرد، مثالی برای نوع مادّی می‌باشد ـ نه مَثَل برای افراد آن ـ ؟

آنچه از افلاطون و ایرادات مشائیان براو حکایت شده، دلالت صریح بر این امر دارد که آن ارباب عقلی از نوع اصنام مادّی خودش می‌باشد، و آنچه این مطلب را تأیید می‌کند، نامیدن حکمای فُرس (خسروانیان) است مر هرنوع را به‌نام همان نوع، حتّی گیاهی را که «هوم» می‌نامند و جزو اوضاع نوامیس (مراسم مذهبی) آنان است، به‌واسطهٔ صاحبِ نوعِ آن مقدس شمرده و به‌نام «هوم ایزد» می‌نامندش [۱]، و همین‌طور برای تمام انواع، چون آنان صنم آب را از ملکوت، خُرداد گویند و صنم درختان را مرداد نامند و آنچه مربوط به آتش است، اردیبهشت گویند، و صاحب کتاب حکمت‌الاشراق سخن پیشینیان را دربارهٔ این ارباب، و نامیدنشان مر هر ربّی را به‌نام صنم آن، تنها به‌واسطهٔ مناسبت و علّیت حمل کرده نه به‌سبب همانندی و نوعیّت، چنانکه سخنش در کتاب مطارحات دلالت بر این دارد که گوید: چون شنیدی که انباذقلس و آغاثاذیمون و غیر این‌دو، به صاحبان انواع اشاره می‌کنند،

۱. یعنی صاحب نوع را می‌نامند، بدین معنی که «ایزد» بدل و یا بیان است برای «هوم» نه اینکه در آن اضافهٔ معنوی «لامی» می‌باشد «سبزواری»

هوم در زبان پهلوی گیاهی است که دارای ساقهٔ کوتاه و پر گره می‌باشد و شیرهٔ سفیدی دارد، در کوه‌های ایران و افغانستان می‌روید، ساقهٔ آن را موبد، هنگام تلاوت آیات اوستا می‌کوبد و شیرهٔ آن را با آب‌زور مخلوط می‌کند. و زور از کلمهٔ اوستایی «زوترا» گرفته شده، ظرف آبی است که زردشتیان هنگام خواندن یسنا با«هوم» و «بَرسَم» در پرستشگاه حاضر می‌کنند و موبد با خواندن آیات اوستایی آن را تقدیس می‌کند، و بَرسَم عبارت از شاخه‌های باریک و کوتاه است که زرتشتیان با آیین مخصوص از درخت گز یا درخت دیگر و بیشتر از درخت انار با کاردی به‌نام «بَرسَم چین» آن را می‌بُرند و یک‌دسته از آن را هنگام اجرای برخی مراسم مذهبی به‌دست می‌گیرند و با سرودن یسنا، آبِ «زور» روی آن می‌ریزند، آبی که از روی «بَرسَم» گذشته و با فشردهٔ «هوم» مخلوط و با خواندن آیات «مانتره» تقدیس شده باشد به‌عنوان تبرک آشامیده می‌شود، به‌جای شاخه‌های درخت،«بَرسَم»های فلزی از برنج و یا نقره نیز به‌کار می‌رود، بَرسَمن و بَرسومه نیز گفته شده. «فرهنگ عمید»

هدفشان را بفهم و مپندار که می‌گویند صاحب نوع، جسم و یا جسمانی است و یا دارای سر و دو پا هست [۱]، و چون شنیدی که هرمس می‌گوید: ذات (شخصی) روحانی معارف را به من القا می‌کند، به او گفتم: تو کیستی؟ گفت: من طباع (سرشت و خویهای) تامّ توأم، آن را حمل بر این مکن که او مِثل (مِثال) ما است، پایان سخن او.

از آن جمله اینکه: دوپا و دوبال و غیراینها از اعضاء، اگر از اجزای ذات حیوان باشد، چگونه ذات بسیط نوری مِثال آن می‌تواند باشد؟ خواه تنها اخذ و اعتبار شود و یا با هیآت نوری آن، و مماثلت (همانندی) بین مثال و ممثَّل (مجسّم و نمایان شدهٔ) آن، اگرچه از تمام وجوه شرط نشده باشد، ولی لازم می‌آید که جوهرِ از هریک از آن‌دو، به‌اِزای جوهری از دیگری واقع شود و عَرَضی به‌ازای عرضی.

و از آن جمله اینکه: این ارباب در نزد او از حقیقت نورند، و اصنام آنها یا برازخ‌اند و یا هیآت ظلمانی، پس چه مناسبتی بین انوار و هیآت نورانی آنها و بین برازخ و هیآت ظلمانی آنها می‌باشد؟ برای‌اینکه تمام انوار مجرّد عقلی و نفسی و محسوسِ کوکبی (انوار ستارگان) و عنصری نزد آنان، یک حقیقت بسیط است و هیچ‌اختلافی بین آنها ـ جز به‌واسطهٔ شدت و ضعف و یا به‌سبب اموری خارجی ـ نمی‌باشد، و انوار عقلی عرضی که صاحبان اصنام‌اند، آثارشان ماهیاتی‌اند که از جهت ذات باهم اختلاف دارند، همچنان که معتقد است اثرِ جاعل، ماهیّت است نه وجود، چون وجود از اعتبارات ذهنی است.

و شکی نیست که اختلاف آثار، یا به‌واسطهٔ اختلاف در قابل است و یا به‌سبب اختلاف در فاعل، و چون اثر، قابلی نداشته باشد، پس ناگزیر به‌واسطهٔ اختلاف فاعل می‌باشد، و چون آثار عقول مختلف است، یعنی اختلاف بین آثار تنها به‌واسطهٔ اختلاف قابل نیست، چون قوابل و استعدادات آنها از جملهٔ معلولات مختلف آنها (آثار عقول) می‌باشد ـ با اینکه قوابل را قابلی نیست ـ و نه به‌واسطهٔ اختلاف آن فعّالان ـ چون اختلافی بین آنها جز به‌واسطهٔ کمال و نقص نمی‌باشد ـ از این‌روی لازم می‌آید که اختلاف آثار آنها نیز بر همین اسلوب و روش باشد.

۱. مراد شیخ قدس‌سره نفی ماذیت و لواحق آن است نه نفی مماثلت و همانندی. «سبزواری»

و این نیز آن‌چیزی است که اطمینان می‌بخشد، یعنی آثار عقول و مبادی بلند که عبارت از انیّات وجودیِ نوری هستند، لازم است که وجوداتِ ماهیّات باشند نه معانی کلّی آنها، و اینکه اختلاف ماهیّاتی که از وجودات گوناگون انتزاع پیدا می‌کنند به‌واسطهٔ اختلاف مراتب وجودات است، از جهت شدت و ضعف و پیش و پس بودن و ترکیب داشتن و تنها بودن، پس وجودات ـ به‌اعتبار مراتب و نسبت‌هایی که بین آنها واقع است ـ دارای لوازمی گوناگون می‌باشند، آیا به عَدد و مراتب خواص و آثار گوناگون آن نمی‌نگری که از آحاد (یک یکها) حصول پیدا کرده، ولی یک، در آنها متشابه است؟ برای‌اینکه مراتب و نسبت‌ها دارای خواص عجیب و آثار شگفتی هستند که صاحبان علوم عدد و صنایع نجومی آنها را می‌دانند.

هُشدار دادن

شایسته این است که سخن پیشینیان را چنین حمل کنیم که: برای هر نوعی از انواع جسمانی فردی کامل و تام، در عالم ابداع هست که او اصل و مبدأ است و دیگر افراد نوع، فرع و معلول و آثار او می‌باشند، و او به‌سبب تمام و کامل بودن نیازی نه به مادّه و نه به محلی که تعلق بدان داشته باشد ندارد ـ برعکس این ـ چون این به‌واسطهٔ ضعف و نقصش در ذات و یا فعل خودش نیاز به مادّه دارد، و پیش از این جایز بودن اختلاف افراد یک‌نوع را، از جهت کمال و نقص دانستی.

و اینکه برخی از آنان گفته‌اند: یک حقیقت چگونه بعضی از افراد آن قائم به‌نفس خودش است و بعض دیگر آن قائم به‌غیر خودش، و اگر بعضی از آن (حقیقت) از محل بی‌نیاز باشد، همگی بی‌نیاز خواهند بود؟ مطلقا درست نیست، بلکه در متواطئه (موافق و درست است) برای‌اینکه بی‌نیازی برخی از وجودات از محل، به‌واسطهٔ کمال آن موجود است و کمالش هم بستگی به جوهریّت و قوّهٔ آن داشته و نهایت نقصش بستگی به عَرضیّت و ضعف و اضافه و نسبتش به محل دارد، بنابراین از حلولِ چیزی، حلول آنچه که در حقیقت مشترک با آن اشتراک دارد ـ البته بعد از تفاوت بین آن‌دو به‌واسطهٔ کمال و نقص و شدت و ضعف ـ لازم نمی‌آید.

و نیز دانستی که هریک از انواع جسمانی، به محض صورت نوعی که با فصل [۱] اخیر متحد است تنوع و تحقق و تقوّم می‌یابند، و مادّه در تمام اینها امری مُبهم است که وجودش قوّهٔ چیز دیگر است، همچنان که جنس مأخوذ و اعتبار شدهٔ از آن، ماهیتی ناقص است که متحد با فصل می‌باشد، و باقی صورتها و قوا و کیفیّات و مبادیِ فصول در مرکّب، به‌منزلهٔ شرایط و آلات و فرعهای یک ذات‌اند که آن به‌عینه صنمِ صاحب نوع آن می‌باشد، و همان‌طور که آنها اصنام صاحبان انواع بوده و نسبتشان بدان، نسبت فرعها است به یک اصل، همین‌طور هیآت و نسبت‌ها و شکل‌هایی که در آنها است، سایه‌هایی هستند مر هیآت عقلی و نسبت‌های معنوی را در ارباب نوری آنها، و نسبت صاحب نوع انسانی که به‌نام روح‌القدس نامیده می‌شود و عبارت از عقلی است که بر آن (ارباب نوری) افاضه می‌کند، به صاحبان دیگر انواع حیوانی و نباتی، مانند نسبت صنم‌ها است به صنم‌ها.

پس این صورتهای نوعیِ مادّی ـ مانند انسانیّت و فرسیّت و ثوریّت (اسب و گاو) و غیراینها از انواع ـ اگرچه در این جهان نیازمندند که تقوّم به مادّهٔ حسّی داشته باشند، ولی در جهانِ عِلوی نیازمند به مادهٔ حسّی نمی‌باشند، بلکه در آن جهانِ عقلی از مادّه مجرد و رها بوده و به‌ذات خودشان قائم‌اند و از آنچه در آنجا حلول و فرود می‌آید بی‌نیازاند، همچنان که صورتهای ذهنی که مأخوذ از امور خارجی‌اند، اعراضی هستند که به‌ذات خود قائم نبوده و بلکه در ذهن قائم‌اند، اگرچه از جواهری که به‌ذات خویش قائم‌اند اخذ شده‌اند، همین‌طور حکمِ صورتهای انواع جسمانی که از این مُثُلِ مجردِعقلیِ افلاطونی در مادّه حاصل شده است این‌گونه می‌باشد، برای‌اینکه صورتهای مجرد عقلی را کمالیّتی در حدّ ذات و تمامیّتی در ماهیاتشان هست که بدان، از قیام در

۱. آنچه را در علم میزان فصل می‌گویند فصول منطقی می‌باشند که از مبادی خاص گرفته شده‌اند و در حقیقت آن مبادی فصول‌اند، مثلاً مفهوم ناطق که فصل انسان است مبدائی دارد که مأخوذ از آن‌است و آن مبدأ، نفس ناطقه است، و همین‌طور حساس مأخوذ و مشتق از نفس حسّاسه است در حیوان که آنها را فصول اشتقاقیه گویند و آنها به‌عینه همان صور نوعیه‌اند، بنابراین فصول حقیقی، صور نوعیه‌اند و همان صور نوعیه‌اند که حافظ وحدت نوعیه‌اند و فصل اخیر اشیاء می‌باشند و ثابت بوده و در اشیاء مانند اصل و عموداند، و همین فصول اخیراند که حافظ هذیّت اشیاء بوده و واجد تمام مراتب وجود آنهایند و بالاخره به قول صدرالمتألهین: وجود در تمام اشیاء فصل الفصول و فصل اخیر آنها است و یا صور طبیعیه اصول حافظ و فصول آنها است، خلاصه آنکه ناطق و حساس و تحرک، در حقیقت فصول محموله‌اند نه فصول حقیقی. «م»

محل بی‌نیازاند، ولی صورتهای جسمانی که اصنام آنها هستند دارای نقصی هستند که نیازمند به قیام به محل می‌باشند، چون آنها کمال برای غیر خودشان می‌باشند، بنابراین امکان ندارد که به‌ذات خودشان قیام داشته باشند، مانند جواهر صوری که در ذهن موجوداند و از امور عینی (خارجی) مادّی گرفته شده‌اند، این جواهر اگرچه در عقل، از مادّه مجرداند ولی در خارج، از مادّه مجرّد نمی‌باشند [۱].

پس حکم صورتهای عقلی که ارباب انواع می‌باشند نیز همین‌گونه است، یعنی آنها اگرچه در عالم عقل مجرداند، ولی اصنام و سایه‌های جسمانی آنها، صورتهای نوعیِ مجرد از مادّه نمی‌باشند؛ ضمناً چون اینان مُثل را اطلاق بر صورتهای عقلی که در عالم «الله» قائم به‌ذات خودشان هستند می‌کنند، این پندار پیش نیاید که این بزرگان فلسفه معتقداند که صاحبان انواع از آن‌جهت از جانب پروردگار ابداع و خلق شده‌اند تا مُثل و قالب‌هایی برای آنچه که تحت آنها هستند باشند، برای‌اینکه آنچه را که برایش مثال و قالب گرفته می‌شود، لازم است که برتر و شریفتر باشد، چون غایت است، درحالی که خرد این را نمی‌پذیرد.

بنابراین آنان در این‌باره از مشائیان بیشتر کوشش دارند که: عالی برای سافل نیست، بلکه معتقداند که صورتهای انواع جسمانی، اصنام و سایه‌هایی هستند برای این ارباب نوری عقلی، و هیچ نسبتی بین آنها در شرف و کمال نمی‌باشد.

سپس (گوییم:) چگونه واجب تعالی در ایجاد اشیاء نیازمند به مُثل می‌باشد تا دستوراتی برای خلقش و برنامه‌هایی برای آفریدگانش باشد؟ اگر نیازمند باشد باید در ایجاد مُثل هم نیازمند به مُثل دیگری ـ تا بی‌نهایت باشد ـ؟

اگر گویی: معلم اوّل (ارسطو) با این امر مخالف است و اشکالاتی بر این نظریه وارد کرده است.

گویم: حقیقت سزاوار پیروی است؛ مخالفتش یا بر آن‌گونه است که همگان از ظاهرسخن افلاطون و پیشینیان (از فلاسفه) می‌فهمند، چون روش آنان چنین است که

۱. صورتهای ذهنی در دو موضع، حکمشان برعکس هم است، چون به‌اعتبار عرضی بودنشان و قیامشان به ذهن، در اوّلی شبیه به صورتهایی هستند که قائم به مادّه می‌باشند، و به‌اعتبار تجّردشان در عقل در دوّمی شبیه به صورتهای مجردی هستند که در عالم ابداع می‌باشند. «سبزواری»

بنای سخن را بر رمز و تجوّز و حمل کردن‌ها می‌گذارند، به‌ویژه در این مبحثی که در آن زبان‌آوران گنگ شده و خردها ـ از جهت برتری و شرف ـ درمانده می‌گردند؛ و یا به‌واسطهٔ دوستیش مر ریاست راست که از معاشرت با خلق و آمیزش با سلاطین و پادشاهان برمی‌خیزد، وگرنه کتابش که معروف به «اثو لوجیا» [۱] می‌باشد گواهی می‌دهد نظریه‌اش با نظریهٔ استادش در باب وجود مُثل عقلی برای انواع و صورتهای مجرد نوری که به ذات خودشان در عالم ابداع قائم‌اند موافق می‌باشد، چنانکه در میمر چهارم آن کتاب گوید:

آن سوی این جهان، آسمان و زمین و دریا و حیوان و نبات و مردمانی آسمانی هستند، و هرکس که در آن جهان است آسمانی بوده و آنجا مطلقاً هیچ چیز زمینی (خاکی و مادی) وجود ندارد؛ و باز در آنجا گوید: انسان حسّی، صنمِ انسان عقلی است و انسان عقلی روحانی بوده و تمام اعضایش روحانی می‌باشد، محل چشم او غیر از محل دست او نیست و مواضع تمام اعضا مختلف نمی‌باشد ولی همهٔ آنها در یک موضع‌اند.

در میمر هشتم آن کتاب گوید: چیزی را که در اینجا آتش بدان کار انجام می‌دهد حیات آتشی و آتش حقیقی می‌باشد، پس آتشی که فوق این آتش در جهان بالاتر است، سزاوارتر است که آتش باشد، پس اگر آتش واقعی باشد ناگزیر زنده بوده و حیاتش برتر و شریف‌تر از حیات این آتش است [۲]، چون این آتش صنمی است مر آن آتش را، پس روشن و آشکار شد: آتشی که در عالم اعلا است زنده بوده و آن افاضه‌کننده و حیات بر این آتش است، و بر این صفت، آب و هوا در آنجا قویتر می‌باشند، چون آن‌دو در آنجا زنده‌اند همان‌گونه که در این عالم زنده‌اند، جز آنکه آن‌دو، در آن عالم دارای حیات بیشتری می‌باشند، چون آن حیات همان‌چیزی است که بر این‌دو که در اینجا هستند حیات افاضه می‌نماید.

۱. کتاب معرفت الربوبیة معروف به اثولوجیا که منسوب به ارسطو می‌باشد از تألیفات افلوطین، معروف به شیخ یونانی است، او از حکمای اسکندرانیین است و انتسابش به ارسطو ـ چنانکه در این اواخر تحقیق شده ـ درست نمی‌باشد. «م»

۲. این حیات از حیات وجود است که ساری در تمام اشیاء می‌باشد، نه حیاتی که مبدأ درک و فعل است، چنانکه گفته‌اند: حی و زنده یعنی درّاکِ فعال. «سبزواری»

و باز در آن کتاب گوید: این جهان حسّی، همگی‌اش مثال و صنم است مر آن جهان را، پس اگر این جهان زنده است، سزاوار است که آن جهان نخستین زنده باشد، و اگر این جهان تامّ است سزاوار است که آن جهان از جهت کمال، تمام‌تر و کامل‌تر باشد، چون آن جهان است که حیات و قوه و کمال و دوام را بر این جهان افاضه و ریزش می‌کند، بنابراین اگر جهان اعلا و بالا درنهایت تمامی باشد، ناگزیر باید تمام اشیایی که اینجا هستند در آنجا باشند، ولی با نوعی برتر و شریف‌تر؛ از این روی در آنجا آسمانهایی هستند که دارای حیات بوده و در آنها ستارگانی همانند این ستارگان که در این آسمان دنیا هستند می‌باشند، جز آنکه آنها نورانی‌تر و کامل‌تراند و بین آنها جدایی ـ همچنان که در اینجا هست ـ نمی‌باشد، چون آنها جسمانی نیستند؛ و در آنجا زمینی است که شوره‌زار و باتلاقی نبوده بلکه همه‌اش آباد است و در آنجا هرچه هست زنده است، و طبیعت زمینی که آنجا هست و در آن گیاه است، در حیات کِشت شده است؛ و در آن جهان دریاها و رودهایی جاری است که جریان آنها حیوانی و زنده می‌باشد، آبِ آنجا همه‌اش زنده است و آنجا هوا هست و در آن حیوان هوایی می‌باشد که زنده بوده و شبیه به این هوا می‌باشد، و اشیایی که آنجا هستند همگی زنده‌اند، و چرا زنده نباشند! درحالی که در عالم حیات محض و نابی هستند که مطلقاً آمیزش با مرگ ندارد؛ در آنجا طبایع حیوان ـ همانند طبایع این حیوانات ـ هست، جز آنکه طبیعت آنجا برتر و شریف‌تر از این طبیعت است، چون طبیعت عقلی است نه حیوانی.

پس هرکس که سخن ما را انکار کند و گوید: چگونه در جهان اعلا حیوان و آسمان و چیزهایی که گفتیم هست؟ گوییم: جهان اعلا زندهٔ تمامی است که در آن تمام اشیاء می‌باشد، چون از مُبدع اول و تمام پدید آمده است [۱]، پس در آن هر نفس و هر عقلی هست، و در آنجا فقر و حاجتی نیست، چون اشیایی که آنجا هستند همگی پُر و مملوّ از حیات‌اند، گویی حیات در آنجا موج می‌زند و می‌جوشد، و حیات آن اشیاء از یک چشمه می‌جوشد، این‌گونه نیست که گویی یک حرارت و یا یک باد است و بس، بلکه

۱. این ملاک جواب است، یعنی مُبدع اوّل بسیط الحقیقه است، پس در او تمام اشیاء به‌گونهٔ اعلا هست، و او دارای وحدت حقّهٔ حقیقی بوده و جهان اعلا از ذاتش به ذاتش منبعث و صادر شده است، پس در آن نیز تمام اشیاء به‌گونهٔ سایه‌وار بوده و آن جهان نیز دارای وحدت حقه است، ولی ظلی و سایه‌وار. «سبزواری»

همهٔ آنها یک کیفیّت‌اند که در آن کیفیّت تمام کیفیّت‌ها و طعم‌ها یافت می‌گردد.

گوییم: تو در آن یک کیفیت، مزهٔ شراب و شیرینی و دیگر اشیایی که دارای طعم و مزه‌اند و نیز قوای اشیایی را که دارای بوی خوش‌اند خواهی یافت، و نیز تمام رنگهایی که در دایرهٔ دیداند و تمام اشیایی که در تحت لمس کردن واقع‌اند، و تمام چیزهایی که در محدودهٔ شنیدن‌اند، یعنی تمام آوازها و آهنگ‌ها، و تمام اشیایی که در تحت واقع‌اند را خواهی یافت، تمام اینها در یک کیفیت گسترده و مبسوط ـ همان‌گونه که توصیف آن را کردیم ـ موجوداند، چون این کیفیّت حیوانی (زنده) عقلی، تمام کیفیاتی را که بیان داشتیم فرا می‌گیرد و از فراگیری هیچ‌چیز از آنها تنگی نمی‌کند، ـ بدون اینکه برخی از آنها به برخ دیگر آمیخته شده و بعضی از آنها بعض دیگر را تباه نمایند ـ بلکه تمام آنها که در آن جهان می‌باشند محفوظ اند، گویی که هریک از آنها بر مرز خودش قائم است و پایدار.

در میمر دهم از کتابش گوید: هر صورت طبیعی که در این جهان است در آن جهان هم هست، ولی در آنجا به‌نوعی برتر و عالی‌تر می‌باشد، زیرا آن‌صورت در این جهان تعلّق به هیولا داشته و صورتی‌که در آن جهان است بدون هیولا می‌باشد، و هرصورت طبیعی صنم است مر صورتی را که در آنجااست و شبیه بدو می‌باشد، پس در آنجا آسمان و زمین و حیوان و هوا و آب و آتش می باشد، بنابراین اگر در آنجا این صورتها هست، ناگزیر در آنجا نبات و گیاه نیز خواهد بود.

اگر کسی گوید: اگر در جهان اعلا گیاه باشد، آنجا چگونه خواهد بود؟ و اگر آنجا آتش و خاکی باشد، آن‌دو آنجا چگونه‌اند؟ چون خالی از این نیست که آن‌دو در آنجا یا دو زنده و یا دو مُرده‌اند، اگر دو مُرده‌اند ـ مانند مرده‌گانی که در اینجا هستند ـ پس نیازی بدان در آنجا نیست، و اگر دو زنده‌اند، آنجا چگونه دو زنده می‌باشد؟

گوییم: اما گیاه و نبات را می‌توانیم بگوییم که آنجا نیز زنده‌اند، برای‌اینکه در نبات کلمهٔ فاعلی است که محمول بر حیات می‌باشد (یعنی مبادی فاعل که خواه مفارق باشند و یا مقارن مانند صور نوعی) و چون کلمهٔ نباتِ هیولانی زنده است، ناگزیر آن‌هم نفسی می‌باشد (و زنده) و سزاوار است که این کلمه در نباتی که در عالم اعلا که همان نبات اوّل است باشد، جز آنکه در آن عالم به‌نوعی اعلا و برتر می‌باشد، چون این

کلمه‌ای که در این نبات است از آن کلمه می‌باشد، ولی آن کلمه یک کلمهٔ کلّی بوده و تمام کلمات نباتی که اینجا هستند متعلقاتند؛ اما کلمات نباتی که اینجا هستند فراوانند، ولی جزئی می‌باشند، بنابراین تمام نبات این عالم جزئی بوده و از آن نبات کلّی می‌باشد، و هرگاه که طالب و درخواست‌کننده نباتی بخواهد، آن را در این نبات کلّی خواهد یافت، و چون این امر این‌چنین است گوییم: اگر این نبات زنده است، به طریق اولی باید آن نبات نیز زنده باشد، چون آن نبات، نباتِ اوّل حقیقی است، ولی این نبات، نبات دوّم و سوّم می‌باشد (البته اگر نباتی که در عالم مثال مقداری می‌باشد به‌شمار آید) برای‌اینکه صنم آن نبات می‌باشد، و حیات این نبات به‌واسطهٔ آن‌چیزی است که آن نبات برآن از حیات خویش افاضه می‌کند.

و امّا زمینی که آنجا است، اگر زنده باشد و یا مُرده، ما این را به‌زودی خواهیم دانست، زیرا دانستیم که این زمین نیست، چون این صنم آن است، پس گوییم: این زمین نوعی حیات و کلمه‌ای فاعلی دارد، پس اگر این زمین حسّی که صنم است زنده باشد، به طریق اوّلی آن زمین عقلی باید زنده و زمین اوّل باشد و این زمین، زمین دوّم برای آن زمین و شبیه بدان باشد.

و اشیائی که در عالم اعلاء است، همگیشان ضیاء و نوراند، چون آنها در ضوء و نور اعلایند، از این‌روی هریک از آنها، تمام اشیاء را در ذات دیگری مشاهده می‌کند [۱]، از این‌روی تمامی آنها تمام آنها گردیده و همگی، در یکی از آنها و یکی از آنها همگی آنها می‌باشد، و نوری که بر آنها تابیده می‌شود بی‌نهایت است، از این‌روی یکایک آنها عظیم و بزرگ‌اند.

در اینجا عبارات نوری و کلمات شریف او (شیخ یونانی) به نقل عبدالمسیح‌بن عبدالله حمصی و اصلاح یعقوب‌بن اسحاق کندی پایان پذیرفت، در این سخنان تصریحاتی واضح و روشن به‌وجود مُثل افلاطونی بود، و اینکه اشیاء کونی صورتی

۱. نظیر آن در اینجا ـ به‌گونه‌ای ـ عقول صاعده و بَرشونده و دلهای صاحبان علم و عرفان می‌باشد، برای‌اینکه همگی دارای یک عقیده و یک قبله‌اند، بلکه عقاید تمام کاملان از آدم علیه السلام تا خاتم ـ صلی‌الله علیه و آله ـ یک عقیده است: متحد جانهای شیران خدا است. و مؤمن آینهٔ مؤمن است، از این‌روی هریک از ایشان ذات خودش را در ذات دیگری ـ و همین‌طور اشیاء را در او مشاهده می‌کند. «سبزواری»

نوری و عقلی در عالم عقل دارند که انسان هنگام ادراکش مر معقولات کلّی را، از آن صورت می‌گیرد اگرچه ادراکش مرآنها (معقولات کلّی) را به‌جهت تعلقش به بدن و تیرگیها و تاریکیها، ادراکی ناقص می‌باشد، مانند ادراک دیدگان مر چیز دوری را در هوای ابر غبارآلود، و بدین‌سبب است که انسان امور عقلی را - که انیات محض و متشخّص به‌ذات خود و انواری صرف که به نفس خودشان واضح و روشن‌اند - مُبهم و کلّی مشاهده می‌کند که نزد او احتمال صدق بر بسیاری از افراد را دارد، مانند شبحی که از دور می‌بینند و احتمال می‌دهد که انسان و یا اسب و یا درخت باشد، جز آنکه در اینجا از جهت تعیین وضع برای این شبح، چاره‌ای نیست جز آنکه یکی از این امور مختلف - هرکدام که هست - باشد، و نزد او محتمل است که مدرَک عقلی از جهت عدد و شماره بسیار بوده و به‌واسطهٔ عدم وضع، صادق بر آنها باشد.

خلاصه آنکه: ملاک کلّیّت و عموم، ضعف و وجود و سستی آن و شبحی بودن وجود آن‌چیز می‌باشد، خواه به‌حسب ذات و ماهیّتش باشد و یا به‌حسب کمی تحصّل آن نزد مدرَک - پس از آنکه مادّی و محسوس نباشد - و این به‌واسطهٔ درماندگی قوهٔ ادراک‌کننده و تعلقش به عالم هیولا و تاریکیها، و نارسائیش از ادراک امور وجودی نوری، و معقولات شعشعانیِ تابناک است بدون حجاب و پرده و پوشش و نابینایی.

سخنی کوتاه که در آن کامل کردنی است

در سخن پیشینیان (از فلاسفه) و پیروانشان حکم به وجود عالم عقلی مثالی - برابر عالم حسّی - در تمام انواع جوهری و عرضی آن آمده است.

برخی از آنان آن را حمل بر عالم مثالی شبحی مقداری کرده‌اند. برخ دیگر آنان گفته‌اند: آن اشاره است به صورتهایی که در علم الهی‌اند و قائم به ذات او تعالی - همچنان که مشائیان معتقداند - و قیام صورتها به نفس خودشان - چنانکه از پیشینیان (از فلاسفه) نقل شده - عبارت است از قیام آنها به ذات آفریدگارشان - جلّ‌اسمه - که قریب و نزدیک بدانها است و در تحصّل آنها از نفس خودشان استوارتر و برپا داشته‌تر است، چون نسبت آنها به ذات خودشان به امکان است و نسبتشان به قیومشان به وجوب می‌باشد.

و بعضی دیگر از آنان گویند: آن اشاره است به رب‌النوع و صاحب طلسم، برای‌اینکه برای هر نوعِ جِرمی و طلسم برزخی، عقلی است که آن را قائم و برپا می‌دارد و نوری است که آن را تدبیر و اداره می‌کند، و کلّیّت آنها ـ همچنان که از سخنان آنان پیدا است ـ به‌اعتبار صدق آنها بر افراد فراوان نیست، چون (کلیت) صادق بر جزئیات جِرم‌ها و اشخاص برزخ‌ها نمی‌باشد، برای‌اینکه مفارقات نوری و عقولی قادسی می‌باشند، بلکه کلّیت آنها به‌اعتبار برابر بودن نسبت فیض آن (رب‌النوع) است به تمام اشخاص طلسم نوعی آنها.

بعضی دیگر از آنان معتقد است که آن اشاره به این صورتهای هیولانی در این عالم می‌باشد، البته به‌اعتبار حضور آن صورتها نزد مبدأ اوّل و حاضر بودنشان در برابر او و پنهان نبودنشان به‌ذات خودشان از علم او تعالی، به این اعتبار گویی که آنها از مواد و زمان‌ها مجرّد، و از هیآت حسّی و پوششهای مادی رهایند، یعنی به‌واسطهٔ حجاب و پوشیده نبودنشان از شهود و وجودشان نزد باری‌تعالی، پس آنها به‌ذات خودشان ـ مانند دیگر کلّیات و مجرداتی که متمثّل در حضور اویند ـ معقول حق‌تعالی می‌باشند.

گوییم: روشن است که این بزرگان حکما و فحول اولیا که از پرده و پوشش حجاب‌های طبیعی رها شده و به بغایات خلقت رسیده‌اند حکم کرده‌اند که صورتهای معقولِ از اشیاء، مجرد بوده و قائم به‌ذات خودشان می‌باشند، و عقلا (تعقل‌کنندگان) و عرفا ـ در معقولات و معارفشان ـ (معقولات را) از آنها دریافت می‌دارند، چون آنها را ناگزیر وجودی است، پس آنها یا قائم به‌ذات خودشانند و یا حالّ در محلّ ادراکی از ما هستند، دوّمی باطل است، وگرنه از محل خودش که نفس است و از چگونگی حلولشان در آن (محل) پنهان نمی‌گشتند، به‌ویژه اگر نفس، از نفوس شریف پاک باشد.

اگر گفته شود: آنها هنگام پنهان بودنشان از نفس، قائم بدان و موجود در آن نیستند، بلکه قیام آنها پیوسته به جوهری عقلی و مفارق (مجرد) است که آن جوهر گنجینه و خزانهٔ معقولات می‌باشد، لذا هنگام اتصال آن (نفس) بدان (جوهر) و توجّهش بدان، و شایستگیش برای فیضان آن صورتها از آن (جوهر) برآن (نفس)، آنها را ادراک می‌نماید.

گوییم: با چشم‌پوشی از مفاسدی که از ارتسام صور حقایق در نفس هست، نقش‌پذیری جوهر عقلی به صور حقایق و انواع فراوان که از جهت وجود برابر و در یک مرتبه‌اند ـ به‌گونهٔ ابداع ـ لازم [۱] می‌آید، و این باطل است، برای اینکه نقش‌پذیری مبادی عقلی به صور آنچه که تحت آنها می‌باشند، جایز نیست که مستفاد از آنچه تحت آنها می‌باشند باشد، وگرنه انفعال عالی و برتر از سافل و پائین‌تر، و استکمالش بدان لازم می‌آید، و پیشینیان (از فلاسفه) در محال بودن این امر از مشائیان ـ پیروان معلم اوّل ـ بیشتر مبالغه داشتند، پس باقی‌ماند که از آنچه فوق آنها است افاضه و ریزش می‌شود، و این منتهی به صدور کثیر از واحدِ حقیقی ناب، و یا حصول صوراشیاء در ذات الهی می‌شود که خداوند از این نسبت مبرّا است و این امور نزد حکمای اشراق ناپسند است.

و نیز بنابراین تقدیر لازم می‌آید که از نفس، هنگام ادراک ذات آنها و پی‌بردن به حقایقشان، محل و چگونگی حلول آنها در آن (محل) پنهان نباشد، برای‌اینکه علم عبارت است از پنهان نبودن از ذاتِ مجرد، و محل امور غیرپنهان را اتفاق دارند که ضرورتاً غیرپنهان است، و همین‌طور چگونگی حلول آنها در محل خودشان که عبارت است از گونهٔ وجود آنها ـ از جهت فرض ـ

پس روشن شد که وجود اموری کلّی که به‌ذات خودشان قائم‌اند ـ نه در محل ـ منطبق بر جزئیات مادی و کلّیات آنها می‌باشد، البته اگر «لا به‌شرط» تجرد و «لاتجرد» اخذ و اعتبار شود و جزئیات از مواد و قیدهای شخصی و صفات کونیِ حسّی خودشان مجرّد شوند؛ خلاصه آنکه: اشتراک آنها مانند اشتراک صورتهایی هستند که قائم به عقل‌اند و کلیتشان مانند کلّیت آنها می‌باشد، بدون استلزام چیزی از مفاسد، آنچه در کتابها به‌واسطهٔ امتناع وجود کلّی ـ از آن‌روی که کلیِ در خارج است ـ آمده، تمام اینها به‌عینه نیز، در امتناع وجودشان در عقل، (به عقل) قائم‌اند.

۱. یعنی در مبحث وجود ذهنی که یک صورت، هم جوهر باشد و هم عرض، بلکه جوهر و «کیف» و یا «کم» و «کیف» و غیراینها از مفاسد باشد، خلاصه اینکه مفاسد ارتسام در نفس، ارتسام در عقل را لازم می‌آورد. «سبزواری»

گره‌زدن و بازکردن

ابن‌سینا در کتاب الهیات شفا، در ابطال وجود مُثل و تعلیمیّات چنین گفته: اگر در تعلیمیّات، تعلیمی‌ای مفارقِ با تعلیمی محسوس باشد، یا این است که اصلاً در محسوس هیچ تعلیمی نیست و یا اینکه هست، اگر در محسوس هیچ تعلیمی‌ای نیست، لازم است که چهارگوش و گِرد محسوس نباشد، و چون چیزی از اینها محسوس نیست، پس راه به اثبات وجود آنها و بلکه به اثبات مبدأ تخیّل آنها چگونه است؟ برای‌اینکه مبدأ تخیّل آنها نیز از موجودِ محسوس می باشد.

حتّٰی اگر ما یکی را توهّم کنیم که چیزی از آن حسّ نمی‌شود، مسلّماً حکم می‌کنیم که تخیّل نشده و بلکه چیزی از آن را تعقل نکرده‌ایم، درحالی که ما وجود بسیاری از آنها را در محسوس اثبات می‌کنیم، اگر چه طبیعت تعلیمیّات گاهی در محسوسات نیز یافت می‌شود، پس این طبیعت را به‌ذات خود اعتباری است، لذا ذاتش یا مطابقت با حدّ و معنیِ مفارق دارد و یا اینکه با آن مباینت دارد، اگر مفارقت با آن دارد، بنابراین تعلیمیات معقول، اموری هستند غیرآنچه که ما تخیّل و یا تعقل می‌کنیم و در اثبات آنها نیازمند به دلیل تازه و جدیدی هستیم تا پس از آن در حال مفارقت آنها نظر بیفکنیم، و آنچه دربارهٔ آنها انجام داده‌اند ـ یعنی پافشاری در بی‌نیازی از اثبات آنها و اشتغال به تقدیم شغل در بیان مفارقت آنها ـ عملی که آرامش و اطمینان بخش باشد نیست؛ اگر چه در حدّ با آن مطابقت و مشارکت دارد.

پس خالی از آن نیست که یا این چیزی که در محسوسات است ـ به‌واسطه طبیعت وحدّش ـ در آن صیرورت پیدا کرده، در این‌صورت چگونه آنچه را که حد او است رها می‌کند؟ و یا اینکه آن امری است که به‌واسطهٔ سببی از سبب‌ها عارض آن می‌شود و این معروض آن می‌باشد، درحالی که حدود آن مانع از لحوق این امر است مر آن را، پس از شأن این مفارقات این است که مادّی گردند، و از شأن این مادّیّات این است که مفارق گردند، و این برخلاف آن چیزی است که بیان داشته و اصل نظریاتشان را بر آن بنیان گذارده‌اند.

و نیز این مادیاتی که همراه با عوارض‌اند، یا به‌واسطهٔ طبیعتشان نیازمند به مفارقاتی غیر خودشان‌اند و مفارقات نیز محتاج به مفارقاتی دیگر، پس اگر اینها نیازمند

به مفارقات باشند، عارض بدانها نمی‌شدند که اگر آن عارض نبود اصلاً نیازمند به مفارقات نبودند.

و چون لازم است که مفارقات را وجودی باشد، بنابراین عارض شئی لازم است وجودش امری پیش از آن و بی‌نیاز از آن باشد و مفارقات را نیازمند بدانها قرار داده تا برایشان وجودی لازم باشد، و چون این‌گونه نیست ـ بلکه وجود مفارقات موجب وجود آنها با این عارض است ـ پس چرا عارض، در غیرآنها موجب می‌شود و در نفس آنها موجب نمی‌شود؟ درحالی که در طبیعت متفق‌اند؛ و اگر نیازمند به مفارقات نیستند، بنابراین مفارقات به هیچ‌وجهی از وجوه نه علّت‌های آنها هستند و نه مبادی نخستین؛ و لازم می‌آید که این مفارقات ناقص باشند، برای‌اینکه این مقارن و جفت را قوا و فعلهایی الحاق می‌گردد که مفارق را چنین چیزها نمی‌باشد؛ چه مقدار فرق است بین شکل سادهٔ انسان و بین شکل انسان زندهٔ فاعل [1]؛ پایان سخن او.

گویم: خلاصهٔ دلیل اوّلی او این است که: یک حقیقت که دارای یک حدّ و یک ماهیّت است، افراد آن حقیقت در تجرّد و تجسّم و بی‌نیازی و نیاز به مادّه و معقول و محسوس بودن، باهم اختلاف ندارند، شکی نیست که سخن او در ماهیّات متواطئه تمام است، ولی در ماهیّات مشکّکه چنین نیست [2].

و نیز موقوف بر این است که ذات و یا ذاتی ـ از آن‌روی که ذات و یا ذاتی است ـ در حقیقت و ماهیّاتشان تفاوتی نیست و این گفته آمد، زیرا، این نخستین مسئله در این مقام و پایه بحث می‌باشد، و بسیاری از قواعد پیشینیان بر جایز بودن یک حقیقت به نفس ذات خودش کامل و بی‌نیاز و ناقص و نیازمند بنا نهاده شده است، و این امر نه

۱. کار برعکس است، چه بسیار فرق است بین ماهیت انسان موجود به‌وجود جبروتی و بلکه لاهوتی که علم و عالم و معلوم است و بین ماهیت انسان موجود به‌وجود طبیعی؟ و باز چه بسیار فرق است بین جهات فاعلیت انواع که مثل وجوب و امکان و ماهیت و غیراینها است؟، خواه مفرد باشند و خواه به‌واسطهٔ اوضاع جفت، همچنان که دربارهٔ عقل فعال و بین جهات فاعلیت گفته‌اند، آنها مثالهای انواع به‌گونهٔ اتمّ و اکمل‌اند، در این‌صورت ماهیات در آنجا به‌وجودی ملاحظه می‌گردند که درخور عالم جمع باشد نه به آنچه که محض مفاهیم است تا مانند شکل‌های ساده باشد. «سبزواری»

۲. کُلّی اگر صدقش بر افرادش به‌گونهٔ برابر باشد، این متواطئی است و اگر به‌گونهٔ برابر نباشد، یعنی برخی از این افراد نسبت به کُلّی، از برخ دیگر یا سزاوارتر و یاپیش‌تر باشد، و یا آنکه کُلّی در برخی از آن افراد شدیدتر و قویتر از فرد دیگر باشد، این کُلّی مشکّک است. «م»

به‌واسطهٔ جعل جاعل است که بین ذات و نیاز و یا بی‌نیازی آنها تخلّل و فاصله بگذارد، بلکه غنی و بی‌نیاز آن (حقیقت) به‌ذات خود بی‌نیاز و غنی است و فقیر و نیازمند آن به‌ذات خودش نیازمند و فقیر است، پس هرکس ذات فقیر را جعل کرده، به نفس این جعل، آن را فقیر جعل کرده است، نه به جعلی تازه و جدید، بنابراین فقیر آن (حقیقت) به‌ذات خودش فقیر است و به نفس خویش نیازمند به جاعل است، نه برای‌اینکه فقیر و نیازمند است ـ یعنی به‌جهت حمل این معنی بر او ـ

و خلاصه دلیل دوّمش اینکه: افراد یک حقیقت نمی‌شود که برخی سبب و برخ دیگر به ذات خود مسبب باشند، و اینکه اگر معلول به ذات خود معلول است ـ نه برای فرد دیگر از نوع خود ـ لازم می‌آید که این دیگری نیز معلول برای فرد دیگری باشد... و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا آنکه سخن منتهی به دور و یا تسلسل ـ که هردو محال‌اند ـ می‌گردد، این نیز مبتنی بر محال بودن این امر است، یعنی اینکه طبیعتِ متّفق، در تقدّم و تأخر و اوّلیت و عدم آن و بی‌نیازی و نیازمندی متفاوت باشد و این غیرممکن است.

بدان که آنچه از افلاطون و حکمای فُرس (خسروانیان) و پیشینیان از (فلاسفهٔ) یونانی رسیده این است که آنان قایل به مفارقت نوعیّات و تجرّد صورتهایِ جوهریِ حقایقِ اجسامِ طبیعی هستند، و تعلیمیّات نزد آنان عبارت است از اینکه آنها وجودشان مادّی است، ولی در حدّ، مفارق مادّه‌اند، پس نزد آنان وجود «بُعد» که قائم «لافی مادّه» باشد جایز نیست، و برهانش همان‌گونه که به‌زودی خواهد آمد اینکه [1] : اگر مجرّد باشد باید یا متناهی باشد و یا غیرمتناهی.

۱. نخست اینکه متناهی و نامتناهی از خواص «کم»اند و در اینجا فرض تجرّد مثالی شده ـ مانند تجرّد عقول ـ چون سخن در مفارقاتی است که در عالم مُثل نوری‌اند، جز آنکه گفته شود: با اینکه مجرّد فرض شده ولی «کم» و «بُعد» مجرّد است، پس از آن‌جهت که «بُعد» است، بجا است که به متناهی و نامتناهی توصیف شود، اگرچه درست نیست که ذاتاً و از حیث تجرّد، بدان دو توصیف گردد، دوّم اینکه اگر این دلیل تمام بود، دلالت بر امتناع وجود بُعد شبحی در عالم مثال نیز داشت، بلکه متناهی و نامتناهی بودن بدان سزاوارتر است، با اینکه اشراقیان قایل به‌وجود بُعد قائم «لافی مادّه» در عالم مثال مجرّد که تجرّد برزخی دارد هستند، و نیز قایل به متناهی نبودن موجودات مثالی شبحی می‌باشند، و در آن (حکمت اشراق) بیان محال بودن نامتناهی از کمیّات ـ به‌جهت آنکه نه از متحرکات‌اند و نه دارای اوضاع ـ و بیان ترتیب عِلّی و معلولی بین آنها نیامده، با آنکه آنها از جهت شمار نامتناهی‌اند، نه اینکه در آنها یک بُعد متصل است که از جهت مساحت ←

دوّمی باطل است، چون بیان محال بودن عدم متناهی بودن کمیّات قارّ و غیر قارّ به‌زودی گفته خواهد شد، نه به‌واسطهٔ آنچه در کتاب شفا آمده که: عدم متناهی بودن آن در مقام تجرّد، یا بدان جهت است که مجرّد طبیعت می‌باشد، پس لازم می‌آید که هر بُعدی غیرمتناهی باشد، و یا اینکه اگر به‌واسطهٔ تجرّدش از مادّه ملحق بدان شده، مادّه افادهٔ حصر و صورت می‌کند، و هردو وجه محال است، زیرا جاری نبودن آن را در آنچه که از جهت کمال و نقصان باهم تفاوت دارند دانستی، بنابراین کمیّات هم از همین قبیل است.

اوّلی نیز باطل است، چون انحصار بُعد، هنگام تجرّدش در حدّ محدود و شکل مقدّر، جز به‌واسطهٔ انفعال عَرض آن که از خارج طبیعتش می‌باشد نیست، و انفعال ذاتاً از عوارض مادّه است و غیر مفارق می‌باشد، درحالی که ما فرض کردیم مفارق است و این خلف (خلاف فرض) است.

این دو دلیل را اگرچه ابن‌سینا برای قایلان به مفارقت تعلیمیّات آورده است ولی هردو به‌عینه در ابطال صور مفارق از جانب او جاری، و به‌حسب اسلوبش بر این روش وارد است، لذا ما هردو را نقل کردیم و از هردو هم آن‌گونه که موافق نظریهٔ قایلان به مُثُل افلاطونی و صور مفارق بود جواب دادیم.

اشاره‌ای برای روشن شدن مطلب

تو اگر اهلیّت دریافت اسرار و رازهای الهی و معارف حقیقی را داشته باشی محققاً یقین خواهی کرد که هر قوه و کمال و هیأت و جمال که در این جهان زیرین پدید می‌آید، درواقع سایه‌ها و تمثالاتی هستند مرآنچه را که در جهان برین است، یعنی پس از آنکه صاف و پاک و دور از نقص و عیب و رهای از تیرگی و زنگار و عاری از آفت و نارسایی و تباهی و سستی و هلاک و نابودی بودند، تنزّل پیدا کرده و درنتیجه تیره و

← نامتناهی می‌باشد، و در حکمت‌الاشراق و شرح آن آمده که: اشباح مجرّد ـ یعنی موجود در عالم مثال ـ در آنها «لانهایت» تصور می‌گردد، ولی نه از جهت «کم» یعنی مانند لانهایتی که مانع برهان است، چون از این اشباح که همان صور معلّقه‌اند ائتلاف یک بُعد نامتناهی ممتد امکان‌پذیر نیست، برای‌اینکه این اشباح اگرچه نامتناهی‌اند، ولی آنها را نه ترتّبی هست و نه ترکّب بُعد نامتناهی از آنها می‌باشد، پایان سخن او. «سبزواری»

جرمناک گردیدند، بلکه تمامی صور موجودات و آفریدگان، آثار و انوار وجود حقیقی و نور قیّومی‌اند، او کانونِ جمال مطلق و جلال تمام و شایسته‌ای است که جمال معشوقان و زیبایی موجودات روحانی و جسمانی، نسبت به اقیانوس آن جمال قطره‌ای و با قیاس به خورشید آن عظمت و جلال ذره‌ای است، و اگر انوار و تابش‌های او در صور موجودات ظاهری نبود، امکان رسیدن به نورالانواری که عبارت از وجود مطلق الهی است نبود.

برای‌اینکه نفس هنگام راز و نیاز با محبوب مجازی ـ که خود از وجهی حقیقی است [۱] ـ متوجه به محبوب حقیقی مطلقی می‌شود که آفریدگار هرچیزی و پناهگاه هر جنبنده‌ای می‌باشد و آن حضرت کریم و بخشنده را که کانونِ انوار و معدن آثار است دوست داشته و درنتیجه رسیدن به‌حضرت الهی برایش حصول پیدا کرده و باطنش تابناک به نور او گردیده و درنتیجه اُمور کُلّی و صورتهای مفارق عقلی را ادراک می‌نماید، این به‌سبب صیرورتش است در آن مقام، مرعقلی که ادراک کلیّات را می‌نماید.

آیا نمی‌نگری که آثارِ انوار او که در عالم ملک ظاهر گردیده و از مراتب روحانیِ عقلی خود فرود آمده و در صور جزئیات آشکار شده و به زیبایی و لطافت و ناز و کرشمه نامیده شده است؟ با اینکه به‌سبب همراهی با ظلمتِ جسمی ضعیف شده و با آمیزش با انبوهی مادّه ـ پس از پاکی و صفا و تجرّدش ـ متراکم گردیده، با این همه چگونه صاحبان عقل و خردهای استوار را سرگشته و حیران ساخته و طالبانش را در فتنه و رنج انداخته؟ پس گمانت دربارهٔ جمالِ مطلقِ ذاتی و نورِ درخشندهٔ الهی که در غایت عظمت و نهایت کبریائی و کمال است و از آن سوی هفتادهزار حجاب و سراپرده‌های نورانی و ظلمانی، خردها و دلها را سرگشته و واله کرده است چیست؟ چنانکه از رسول‌خدا صلی‌الله علیه و آله روایت شده که: اِنَّ لِلِه سبعین الف حجاب

۱. به‌ویژه محبوب مجازی که انسان کامل مکمل است، و این وجهی که بدان وجه حقیقی می‌باشد عبارت است از ندیدن مظهر، مگر آنکه فانی در ظاهر باشد ــ فکأنّها خمر و لاقدح ــ از اینجا پیغمبر(ص) فرمود: از دنیای شما سه‌چیز را برگزیدم... تا پایان حدیث، و یا این است آنچه از توجّه به محبوب حقیقی بیان کرده، این در حقیقت باشد ولی در ظاهر و به‌حسب آگاهیش او متوجّه به‌صورت است، و کم است کسی که خورشید را در آب مشاهده می‌کند، تا چه رسد که به‌خصوص خورشید را دیده و خبر از آب نداشته باشد. «سبزواری»

من نورٍ و ظلمةٍ لو کشفها لاحترقت سُبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه، یعنی:
خدای را هفتادهزار حجاب از نور و ظلمت است که اگر از آنها پرده برداشته شود انوار
وجه الهی ـ تا آنجا که میدان دید خلایقش است ـ خواهد سوزانید [1] ـ و درک کن آنچه
را که باز (ص) فرموده: إنَّ هذه‌النّار من نار جهنم غسلت بسبعین ماء ثم انزلت، ... ی:
این آتش از آتش جهنم است که با هفتاد آب شسته شده و سپس ... مده است، و
همین‌طور نور را در نورانیّت و پوشیده‌... قیاس ... کن [2]، چون اگر ... شهودی نبود، چون از درخشش
این‌گونه نبود، جهان را هیچ... نابود می‌گشت.

(سجات و انوار و ... ی و حرارت این آتش جسمانی که تابع صورت نوعی خودش
... آتش قهر و غضب معنوی الهی است ـ البته پس از فرود آمدنش در
بسیار مانند فرودآمدنش در مرتبهٔ نفس به‌صورت غضب ـ زیرا بسیار شده که
غضب در سوزاندن اخلاط همراه با رطوبت آنها چنان اثرگذارده که آتش در هیزم ـ با
شدّت شعله و زبانه‌اش ـ اثر نگذارده است، و از اینجا دانسته می‌شود که هر
سوزاننده‌ای لازم نیست که گرم و سوزان باشد، همین‌طور [3] انوار محسوس از آتش و
ستارگان، سایه و اشباحی هستند مر انوار لطف معنوی الهی را، و آثاری مر اضواء و
تابشهای ملکوت، و شعاعاتی مر جمال او را ـ پس از فرودآمدن آن (انوار لطف معنوی
الهی) در منازل و مراتب امر و خلق او.

بیدار کردنی عقلی

نزد آن‌کس که قلبش تابناک گشته و خردش ـ پس از اندیشه در آنچه از قواعد و
اصول که بیان شد ـ نوریاب شده، پنهان نمانده که هدف‌نهایی از وجود عشق در نهاد
نفوس و محبتشان مر شکلهای ابدان و زیبایی اجسام را و دوست داشتنشان مر آرایش

۱. حجاب‌های نوری عبارتند از مفارقات عقلی و نفسی، و حجاب‌های ظلمانی عبارتند از مقارنات و جفت‌های جسمی، و مراد از هفتادهزار را در جایی دیگر بیان داشته‌ام. «سبزواری» ۲. در این‌باره مولوی بسیار نیکو فرموده:

نـار تـو ایـن اسـت نـورت چـون بـود؟ ماتمت این است سورت چون بود؟ «سبزواری»

۳. این خبر پنج‌سطر بالا است که فرمود: همان‌گونه که گرمی ....

مواد و اجرام را، تنها بیدار کردن آن نفوس است از خواب غفلت و خوابگاه جهالت، و ورزش دادن آنها است تا آنکه امور جسمانی و بُت‌های هیولانی را بیرون کرده و محاسن روحانی و فضایل عقلانی و انوار الهی را جایگزین آنها ساخته و آن را راهنمایی به [illegible] جواهر و شرف و برتری عنصر خود و محاسن عالم و صلاح معادش کند. این بدان جه[illegible] که تمام فضایل و تمام زینت‌ها و خواست‌هایِ مرغوبِ در آنها که بر ظواهر اجرام و پوس[illegible] [illegible] می‌شود، رسمهایی هستند که آنها را ارباب انواع [illegible] اینها همگی رنگ‌ها و نقشها و صورت بخشیده‌اند، از آن‌جهت بدان زینتها [illegible] تدبیرکنندهٔ آنها در مواد و عناصر و تمایل بدانها پیدا نموده و به سویشان شوق ورزیده و [illegible] که نفوس بدانها نظر افکنده افکندن به سوی آنها و اندیشه برای رسیدن بدانها ـ نمایند و [illegible] بدانها ـ با نظر محسوسِ مغشوش جدا کرده و مغزِ خالص آن را از پوست تیره‌اش ـ [illegible] ما را از کُلیات از جزئیات ـ باز شناخته و به‌واسطهٔ امور عقلی به حسیات پی‌برده و [illegible] برای رسیدن به آخرت ـ رها سازد.

تمام اینها برای این است که این رسم‌ها و محاسن در ذاتش صورت بندد و بدانها اتصال یافته و نزدش تمثّل و حضور یابند که چون این اشخاص جرمانی از مشاهدهٔ حواس غایب و پنهان شدند، آن صورتهای محبوب و معشوق، مورد مشاهده و مصوَّر او (نفس) باشند، در آن حال وی را صورتی روحانی پاک و صاف است که با او باقی‌مانده، معشوق و محبوبش بوده و با آن اتصالی معنوی دارد که نه بیمناک از دوری آن و نه اندوهگین از دگرگونیش می‌باشد، در آن مقام است که به‌واسطهٔ مشاهدهٔ آن از خبر و بیان بی‌نیاز است، لذا دیگر توجهی به رنگها (موجودات خارج از وجود خویش) نداشته و از بند و رنجها و سختیها رهایی می‌یابد.

دلیل درستی گفتار ما را کسی می‌داند که روزی عاشق کسی شده و سپس از او آرام گرفته و یا مدتی او را از دست بدهد و بعد از آن بیابدش، درحالی که آنچه از زیبایی و جمال و آن زینت‌ها و محاسن که بر ظاهر بدن و جسم و سطح بدنش مشاهده می‌کرد همگی تغییر کرده است، ولی او (عاشق) اگر به این صورتها و رسمهایی که در نفس خودش از زمان عهد قدیم (عاشق شدنش) باقی‌مانده نظر بیفکند و به آثار ظاهر توجّه

نکند، آنها را به حال خودش خواهد یافت که نه تغییر کرده و نه تبدیل پیدا کرده است [۱]، بنابراین تمام آنها را در آن حال دیده و در ذات خود چنان مشاهده‌شان می‌کند که گویی پیش از این آنها را ندیده است، یعنی نه فرسوده شده‌اند و نه تباه گردیده‌اند، بلکه باقی به بقای علّت جاعل خودشان و دوام فاعل قائم خویش، و رب صنم دائم و همیشگی خود می‌باشند، در آن حال است که آنچه را پیش از این بیرون از نفس خود می‌جُست، در نفس خویش و در جوهر آن می‌یابد، در این موقع است که او را (محبوب مجازی را) رها کرده و به حقیقت پی‌برده و اعتراف می‌کند که این صورتهای زیبا و شمایل و فضایلی که بر این شخص مشاهده می‌کرد، محبوب او نبوده و در انحصار وی و ثابت برایش نبوده است، بلکه در جوهر نفس او رسم شده و در ذاتش صورتی باقی و ثابتِ بر یک حال پیدا کرده که مطلقاً تغییرپذیر نمی‌باشد و این شخص دلیل و راهنمای بر آنها است، مانند غیر او و از اشخاص صنمی که دلایلی بر انوار عقلی و مظاهری مر معانی نوری را می‌باشند.

و چون خردمند دانا در آنچه که بیان داشتیم تفکّر و اندیشه نماید، نفسش از خواب بیدار گشته و به ذات خودش آزادی یافته و به جوهر خویش رستگاری و و بدبختیه... از غیرخودش بی‌نیاز می‌گردد، در این حال است که از رنج‌ها و می‌شود، و نیز از پو... نابودِ غیرخودش کشیده به آرامش می‌رسد و از شقاوت غیراینها از امور فانی و نابود ـ از کالبدهای انسانی ـ الصالحات خیر عندریک ثواباً و خیر امیداً و دوستداران اجرام ـ میوه و مزرعه و خَشم و پروردگارت دارای پاداش بهتر و امید بیشتر است... اند: والباقیات و چون نفس از خواب غفلت و از خوابگاه جهالتش بیه... و مبدأ و بازگشتش را به باز شده و جهان خویش را مشاهده کرده

۱. این حال جزئی خیالی است، پس گمانت به کسی که تمام تعلقش و یا بیشتر آن به کُلّی می‌باشد چیست درحالی که همّت او برتر از آن است که به جزئیات نابود شونده تعلق گیرد، زیرا تجرد عقلی کجا و تجرد خیالی کجا، و جاودانگی عقلی کجا و دیمومیت خیالی کجا؟ «سبزواری»

می‌کند که لذّت‌های جسمی و تمام محاسن و زیبایی‌های مادّی، عکس‌هایی از فضایل عقلی و خیالات انوار روحانی‌اند که حقیقت متأصّل و ذات مستقلی ندارند، بلکه: کسراب بقیعة یحسبه‌الظمان ماءً حتی اذاجائه لم یجده شیئاً و وجدالله عنده فوفاه، یعنی: چون سرابی در بیابانی هموار است که تشنه، آن را آب پندارد و چون بدان رسد چیزی نیابد و خدا را نزد آن یابد که او را تمام دهد (۳۹ ـ نور).

روشن کردنی رحمانی

باری تعالی به‌اقتضای رحمت و لطفش، تمام امور جسمانی محسوس را مثالهایی قرار داد که دلالت بر اموری روحانی و عقلی دارند، و راههای حواس را درجات و نردبانهایی قرار داد که به توسط آنها به شناخت امور عقلی، که این امور هدف نهایی از فرود آمدن نفس در سرای محسوسات و سر زدنش از افق مادیات است دست یازد، و همان‌طور که محسوسات، ذاتشان نیازمند به عقلیات ـ چون تراوشهایی از انوار آنها (عقلیات) و سایه‌هایی از نورهای آنها می‌باشند ـ همین‌طور معرفت [illegible] جسمانیات محسوس هم عبارت است از فقر و نیاز نفس و [illegible] به توسط آن امور عقلی هم عبارت است از بی‌نیازی و [illegible] جوهرش ـ پس از آنکه آنچه را که از نفس در معرفت امور جسمان[illegible] است، و چون این امر وی را حاصل شد و جسمانیّات را ادرا[illegible] حواس و از تعلق به جسد بی‌نیاز می‌شود.

[illegible] من! در جستجو و دست‌یازی به غِنای ابدی به‌توسط این هیکل و [illegible] ـ مادام که امکانش برایت میسّر است ـ کوشا باش، یعنی پیش از آنکه زمان از دست رفته و رشتهٔ عمر و زندگانی پاره شده و هیکل تباه گردیده و وجودش باطل شود، و در همه حال بترس از آنکه نفست فقیر و محتاج هیکل باقی بماند تا بدان به‌ناز و نعمت رسیده و کاملش کنی و از کسانی باشی که می‌گویند: یا لیتنانردفنعمل صالحاً غیرالذی کنانعمل، یعنی: ای کاش! ما بازگردانیده می‌شدیم و اعمال نیکی ـ غیر از

آنچه پیش از این انجام داده بودیم ـ انجام می‌دادیم (مفهومی از دو آیهٔ شریفه است) و یا اینکه در برزخ تا روز رستاخیز باقی بمانی، این گروه را از کجا این شعور می‌رسد که کی برانگیخته می‌شوند؟ مادام که نفس، فراموشکار و بی‌توجه و غافل و روی‌آورنده به شهوات و خواستهای طبیعی و زینت و آرایش و فریفتگی به آرزوها در این زندگانی حسّی پست که خداوند در بسیاری از مواضع کتاب عزیزش آن را نکوهش فرموده، باشد؟

سپس (گوییم:) خداوند کسانی را که این امور معقول و ارباب اصنام و اصحاب برازخ عِلوی و سفلی (بالا و پائین) را نمی‌دانند و نظرشان از امور محسوس تجاوز نکرده و جز این امور را (اصیل) نمی‌دانند نکوهش کرده و فرموده: رضوا بالحیاة الدنیا واطمأنوا بها والذین هم عن آیاتنا غافلون، یعنی: کسانی که زندگانی دنیا را برگزیده‌اند و بدان آرام گرفته‌اند و کسانی که از آیات ما بی‌خبراند (۷ ـ یونس) یعنی از امور آخرت و سرای نعمتی که نفوس نیکوان پس از جدا شدنشان از کالبدها بدانجا بالا می‌روند بی‌خبراند، همچنان که بازهم در قرآن مجید فرموده: الیه یصعد الکلم الطیب، یعنی: کلمات به‌سوی او بالا می‌رود ـ یعنی روح مُومن ـ والعمل الصالح یرفعه، یعنی: و عملهای شایسته را بالا می‌برد ـ یعنی در معارف عقلی رغبت و میل ورزیده و به آنجا بالایش می‌برد ـ (۱۰ ـ فاطر)

ترجمهٔ اسفار ـ سفر اول

مرحلهٔ پنجم

وحدت و کثرت

مرحلهٔ پنجم

در وحدت و کثرت و لواحق آن‌دو از هوهویت [1] و اقسام آن و غیریّت و اصناف تقابل که معروف‌اند

فصل اول

در واحد و کثیر

بدانکه وحدت، رفیق وجود است و هرکجا که وجود می‌گردد آن هم با وی می‌گردد، چون هردو در صدق بر اشیاء مساوی و برابراند، پس بر هرچه که اطلاق موجود بودن می‌شود، اطلاق واحد بودن هم برآن می‌شود، و وحدت در قوه و ضعف هم با وجود توافق دارد، زیرا هرچه که وجودش قویتر است، وحدانیّت و یگانگیش هم تمام‌تر است، بلکه هردو در بسیاری از احکام و احوال باهم توافق دارند، از این روی بسا که پنداشته شود مفهوم، از هرکدام از آن‌دو، یکی است، درحالی که چنین نیست، بلکه هردو به‌حسب ذات یکی هستند نه به‌حسب مفهوم پس سزاوار است که در وحدت و احوالی که بدان اختصاص دارد ـ مانند هوهویت و تجانس و تماثل و توافق و تساوی و تشابه ـ سخن گوییم و در مقابل آنها، از کثرت و احکام آن از غیریّت و خلاف هم

۱. حمل هوهو یا هوهویت یعنی این همانی و مفادش این است که هرچیزی خودش خودش می‌باشد. «م»
مراد به هوهویت، مطلق اتحاد است و به اقسام آن، حمل و تجانس و امثال اینها است، و یا اینکه مراد از هوهویت حمل و به اقسام آن حمل بالذات و حمل بالعرض می‌باشد نه حمل ذاتی اوّلی و حمل شایع و مواطات و اشتقاق، چون به تحقیق از آنها بحث و گفتگو نمی‌شود. «سبزواری»

بیانی داشته باشیم، بلکه در جانب مقابل وحدت سخن بیشتر است، به‌جهت تشابه وحدت و گوناگون بودن کثرت و شاخه‌های فراوان آن.

پس گوییم: وحدت ـ همان‌گونه که بدان اشاره کردیم در بیشتر احکام نسبت به وجود، حالت مقتدایی دارد، از آن‌جمله اینکه: تعریف آن ـ مانند امور دیگری که در عموم برابر با وجوداند ـ امکان‌پذیر نیست، مگر با دور و یا تعریف شئی به نفس خودش، چون گفته شده است: واحد چیزی است که از جهتی که بدان واحد گفته می‌شود قابل تقسیم نیست، و این مشتمل بر تعریف شئی است به نفس خودش و نیز بر دور، چون انقسام، که در آن اخذ و اعتبار شده، معنایش معنی کثرت است، و در تعریف کثرت گفته می‌شود: آن گِرد آمدهٔ از وحدت‌ها است، و این نیز تعریف کثرت است به‌واسطهٔ اجتماعی که همان نفس مفهوم کثرت می‌باشد، و آن از جهت صریح و ضمنی، در لفظ جمع وحدت‌ها که معنایشان جز به‌واسطهٔ کثرت فهمیده نمی‌شود، اخذ شده است، و نیز تعریفی از آن (کثرت) است به‌واسطهٔ وحدتی که جز به‌واسطهٔ کثرت دانسته نمی‌شود، بنابراین مشتمل بردو فسادی است که در مقابل آن گفته آمد، و دیگر چیزها را که در تعریف آن‌دو، در فساد گفته شده قیاس بر آنچه گفتیم نما، بلکه حقیقت این است که تصوّر آن‌دو، اوّلی بوده و بی‌نیاز از تعریف است.

ولی در اینجا چیزی است که آگاهی دادن برآن لازم است و آن اینکه: کثرت در نزد خیال شناساتر است و وحدت نزد عقل، پس هریک از آن‌دو اگرچه از اشیائی هستند که ناگزیر مرتسم در ذهن هستند، ولی کثرت نخست مرتسم در خیال می‌باشد، برای‌اینکه آنچه در خیال ارتسام می‌یابد محسوس است، و محسوس فراوان و بسیار می‌باشد، درحالی که وحدت امری عقلی است، چون معقولات اموری عام هستند و نخستین چیزی می‌باشند که عقل در آن تصرف دارد، یعنی به‌واسطهٔ تقسیم، هربخش از آنها را واحد تصور کرده و سپس چنین و چنان مورد تقسیمش قرار می‌دهد.

پس ما می‌توانیم کثرت را به‌واسطهٔ وحدت تعریف کنیم، یعنی تعریفی عقلی، بدین‌گونه که وحدت را به‌ذات خود اوّلی التصوّر بگیریم، و وحدت را به‌واسطهٔ کثرت تعریف کنیم، یعنی تعریفی تنبیهی (آگاهانیدن) و دلالت بگیریم بر اینکه مراد از این لفظ (وحدت) نزد ما چیز معقول تعقل اوّلی بوده و آگاهی دادنی است برآن به‌واسطهٔ

سلب این از آن، پس در اوّلی تعریف است برای معنی خیالی ـ به معنی عقلی ـ و در دوّمی آگاهی دادن است بر معنی عقلی ـ بهمعنی خیالی ـ بنابراین از این حیث دَور لازم نمیآید.

پس گوییم: واحد چیزی است که از آنحیث که تقسیمپذیر نیست تقسیم نمیپذیرد، و تقیید بهواسطهٔ حیثیّت است تا درآن، واحد غیر حقیقی ـ بهواسطهٔ تقسیم پذیریش در برخی از وجوه ـ اندراج یابد، پس این که تقسیم نمیپذیرد، بر آن صدق نمیکند، لذا در تعریف ـ بدون تقیید ـ اندراج نمییابد، و در مقام تقیید اندراج مییابد، چون آن از برخی حیثیات تقسیمپذیر نیست، پس تقیید بهواسطهٔ حیثیت، اندراج غیرحقیقی را در تعریف مذکور میرساند، در این صورت واحد، عین وحدت است، یعنی واحد است ـ از آنروی که واحد است ـ برقیاس موجود ـ از آنروی که موجود است ـ و آن سزاوارترین چیز بهوحدت است، و گاهی هم غیرآن میباشد، و این بردو نوع است: حقیقی و غیرحقیقی، و آن عبارت از این است که اشیاء متعدد در یک امری که آن امر جهت وحدت آنها است اشتراک داشته باشند، و آن (وحدت) یا مقوِّم آن اشیاء است و یا عارض بر آنها، و یا اینکه نه مقوِّم است و نه عارض آنها، بلکه اضافهٔ محض است در آنها، چنانکه حال نفس را نسبت به بدن میگویند مانند حال پادشاه است نسبت به کشور.

اوّلی گاهی جنس است برای آن، و آن واحدِ بالجنس میباشد، مانند انسان و اسب که در حیوان بودن باهم اتحاد دارند، و گاهی هم نوع است برای آن، و آن واحدِ بالنوع میباشد، و در فصل هم مساوی با اتحاد با آن است، مانند «زید» و «عمرو» که هر دو در انسان بودن و ناطق بودن باهم اتحاد دارند.

دوّمی گاهی محمول است برای آن، و آن واحد بالمحمول میباشد، مانند پنبه و برف که در سفیدی که محمول برآندو است باهم اتحاد دارند؛ و گاهی هم موضوع برای آن است، و آن واحد بالموضوع میباشد، مانند نویسنده و خندان که در انسان که دو محمول بر او است باهم اتحاد دارند.

سوّمی واحد بالاضافه میباشد؛ سپس (گوییم:) اتحاد در اوصاف عرضی و ذاتی، نامهایش بهواسطهٔ تغایر آنچه بدان نسبت داده میشود تغییر میکند، بنابراین مشارکت

در محمول اگر در نوع باشد، به‌نام مماثلث نامیده می‌شود، و اگر در جنس باشد به‌نام مجانست، و اگر در کیف باشد به‌نام مشابهت، و اگر در «کم» باشد به‌نام مساوات، و اگر در وضع باشد به‌نام مطابقت، و اگر در اضافه باشد به‌نام مناسبت نامیده می‌شود.

و روشن است که جهت وحدت در واحد غیرحقیقی همان وحدت حقیقی است و آن در این مقام، جهت وحدت در آن، ذاتش به ذات خود می‌باشد، اگرچه سزاوار وی آن است که جز بر آنچه که اصلاً تقسیم‌پذیر نیست ـ مانند واجب تعالی ـ اطلاق شود؛ این واحد حقیقی ـ به معنی اعم ـ گاه واحد جنسی می‌باشد و گاه واحد نوعی، گاهی هم واحد عددی ـ یعنی شخصی ـ می‌باشد، و آن یا این است که به‌حسب خارج اصلاً قابل تقسیم نیست و یا اینکه هست.

دوّمی گاهی واحد بالاتصال می‌باشد، یعنی واحدی که بالقوه به اجزائی متّحدِ در تمام حقیقت تقسیم می‌پذیرد ـ تقسیم پذیری‌ای به ذات خود ـ مانند مقدار، ویا (تقسیم‌پذیری) برای غیر خود، مانند جسم واحد بسیط، از آب و هوا، برای‌اینکه تقسیم‌پذیریش به‌واسطهٔ مقداری است که قائم بدان می‌باشد، و اینکه اعداد قسمت و جواز آن از جهت مادّه است.

و گاهی هم واحد بالترکیب می‌باشد، و آن واحدی است که دارای کثرت بالفعل است، یعنی واحد بالاجتماع می‌باشد، و این یا آن است که تمام آنچه که امکان حصولش در آن هست، در آن حاصل می‌باشد، این واحد بالتمام است، و اگر نباشد کثیر (و یا کسیر) می‌باشد که مردمان آن را غیرواحد می‌نامند، و تمامیّت یا به‌حسب وضع است ـ مانند یک درهم ـ و یا بحسب صناعت است ـ مانند خانهٔ تمام ـ و یا به‌حسب طبیعت است ـ مانند انسان اگر اعضایش تمام باشد ـ و خط راست ـ به‌جهت قبولش مر زیادی را در استقامت و راست بودن ـ هرچه باشد، این از جهت تمام، واحد نیست، برعکس دایره که از هرجهت احاطهٔ به مرکز دارد، چون آن واحد بالتمام است.

اما اوّلی واحدی است که اصلاً به‌حسب خارج تقسیم‌پذیر نمی‌باشد، نه بالقوه ـ مانند متصل ـ و نه بالفعل ـ مانند مجتمع، و آن یا این است که دارای وضع می‌باشد ـ و آن نقطهٔ واحده است ـ و یا دارای وضع نمی‌باشد، و آن مفارق (مجرد) است ـ مانند عقل و نفس شخصی ـ زیرا شرف و برتری هر موجودی به‌واسطهٔ غلبهٔ وحدت است در

آن موجود، و هیچ موجودی نیست که از وحدت خالی باشد، حتی عدد دَه، در دَه بودنش واحد است، بنابراین هرچیزی که از کثرت دورتر باشد، آن‌چیز شریفتر و کاملتر است، و هرچه که عدد به فزونی بالا رود، نسبت وحدت بدان، به کمی پائین می‌آید.

پس سزاوارترین چیز به وحدت، همان واحد حقیقی است، و شایسته‌ترین اقسامش بدان، چیزی است که اصلاً قابل تقسیم نباشد، نه در «کم» و نه در حد و نه بالقوه و نه بالفعل، و وجودش از ماهیّتش قابل انفصال و جدایی نباشد.

سپس (گوییم:) آنچه که در «کم» از جهت قوه و فعل اصلاً قابل تقسیم نیست و تصور انقسامش به اجزای حد ذهنی است ـ مانند عقول و نفوس در نزد مشائیان ـ و آنچه قابل تقسیم به‌جزئیات نیست، اینها به وحدت سزاوارترانـد، مانند عقل نسبت بدان‌چه که قابل تقسیم است ـ مانند نفس انسانی ـ .

پس از آن واحد بالاتصال است، مانند واحد از خط و آب که قابل قسمت به اجزای مشارک در حد می‌باشد، و از این قسم بخشی هست که به‌حسب باز و بسته‌شدن قابل تقسیم نیست، مانند فلک که نام وحدت بر آن سزاوارتر است از آنچه به‌حسب خود قابل تقسیم است، مانند متصلات عنصری ـ خواه اجسام باشند و خواه مقادیر ـ و از آن قسم بخشی نیز هست که قسمت کلّی (آن) قابل تقسیم به جزئیات نیست، اگرچه به مادّه و صورت انقسام می‌پذیرد، مانند فلکیّات، و آن مطلقاً به وحدت سزاوارتر است از آنچه که به‌دو وجه تقسیم می‌پذیرد [1] ـ مانند عنصریات مرکّب ـ و از آنچه که برعکس [2] آن است ـ مانند مقادیر از وجهی ـ .

سپس واحد بالاجتماع است و سزاوارترین بخشهای آن به وحدت بخشی است که اجتماعش طبیعی باشد، مانند انسان واحد که اجتماع یافته از نفسِ دارای قوا و بدنی که ترکیب یافته از اجزای گوناگون و اعضا و پوست و استخوانها و غیراینها است می‌باشد و وحدتش سایهٔ وحدت نفس است، همچنان که وجودش هم این‌گونه است و شرحش در مباحث ماهیّت گذشت.

۱. یعنی انقسام آن، قسمت کلّی است به‌جزئیات و انقسامش به مادّه و صورت «سبزواری» ۲. یعنی برعکس نسبت به فلکیات، زیرا مقادیر تقسیم به جزئیات می‌شوند ولی به مادّه و صورت تقسیم نمی‌پذیرند، چون اعراض، بسایط خارجی‌اند. «سبزواری»

پس از آن واحد عددی است که به وحدت، از واحد نوعی سزاوارتر است، چون وحدتش ذهنی است، و آن به‌سبب شدت ابهام و ذهنی بودنش از واحد جنسی می‌باشد، و همین‌طور اجناس به‌حسب مراتب بُعد و دوریشان از واحد شخصی، نسبت وحدت به آنها ضعیف می‌باشد، چون دانسته شد که واحد، بر آنچه که تحت آن می‌باشد مقول به تشکیک است، همچنان که وجود این‌گونه است، اما کثیر چیزی است که در تمام معانیش مقابل واحد می‌باشد.

بدان‌که وحدت ـ مانند وجود ـ مقوِّم ماهیّت هیچ شئی و موجودی نمی‌باشد، نمی‌گویم به‌واسطهٔ انیّتش می‌باشد، برای‌اینکه وحدت در نزد ما، زاید بر وجود نیست، زیرا این‌گونه نیست که چون انسان را فهمیدی و واحد را دانستی، لازم می‌آید که برایت روشن شود که انسان واحد است، پس روشن شد که واحدیّت مقوِّم انسان نیست بلکه از لوازم است و وحدت عارض آن می‌باشد، ولی برتو لازم است که در آنچه بیان داشتیم اندیشه و تفکر کنی که کیفیّت عارض شدن وجود بر ماهیّات چگونه است تا برایت روشن شود که زاید بودن وحدت بر ماهیّات به چه صورتی می‌باشد، این را بیندیش و بی‌خبر از آن مگذر.

روشنگری

از جمله همانندیهایی که بین وحدت و وجود واقع است، تکرار شدن واحد است در هرعدد [1]، این مثالی است برای ایجاد حق‌تعالی مر خلایق را به‌واسطهٔ ظهورش در صور موجودات، و تفصیل عدد مراتب واحد را، این مثالی است برای آشکار نمودن موجودات مر وجود حق و صفات جمالی و کمالی وی را، و یک، نصفِ دو بودن و یک‌سوّم سه بودن و یک‌چهارم چهار بودن و غیراینها، مثالی است برای نسبت‌ها و اضافاتی که لازم واجب تعالی هستند، با قیاس به ممکنات، و ظهور عدد به‌واسطهٔ معدود (شمرده شده) مثالی است برای ظهور وجودات امکانی به‌واسطهٔ ماهیّات، که برخی از آنها حسّی هستند و بعضیشان عقلی، همچنان که برخی از شمرده شده‌ها در حسّ‌اند و برخی از آنها در عقل.

۱. تکرار واحد در هر عدد، مثالی است برای فانی کردن حق تعالی مر خلایق را در قیامت کُبرا. «سبزواری»

و از نکات دقیق و باریک اینکه عدد، با نهایت تباین و دوریش از وحدت، و اینکه هر مرتبه‌ای از آن مستقلاً حقیقتی است، به خواص و ویژگی‌هایی موصوف است که در غیرآن نخواهی یافت [1]، و چون حالش را کنکاش و جستجو کنی نه در آن و نه در حقایق مراتب مختلف آن ـ غیر از وحدت ـ نخواهی یافت، زیرا خودت پیوسته در هر مرتبه‌ای از مراتب چیزی را اثبات می‌نمایی که عین آن را در مرتبه‌ای دیگر نفی می‌کنی؛ مثلاً می‌گویی: واحد ـ به اتفاق محققان و اهل حساب ـ از عدد نیست، درحالی که عین عدد است، چون آن‌چیزی است که به‌واسطهٔ تکرارش عدد پدید می‌آید و در هر مرتبه‌ای لوازم و خصوصیاتی آن را لازم می‌گردد.

همین‌طور [2] تو را رسد که دربارهٔ هر مرتبه‌ای گویی: آن مرتبه مجموع آحاد (یکانها) است و بس، و نیز درست است اگر گویی: آن مرتبه فقط مجموع آحاد نمی‌باشد، چون مجموع آحاد جنس هر مرتبه‌ای از مراتب است، برای‌اینکه هر مرتبه‌ای مستقلاً حقیقتی است که موصوف به خواصی می‌باشد که در غیرآن (مرتبه) یافت نمی‌گردد، پس ناگزیر از امر دیگری غیر تمام آحاد می‌باشد، پس پیوسته عین آنچه را که نفی می‌کنی اثبات می‌نمایی و عین آنچه را که اثبات می‌نمایی نفی می‌کنی، و این کار عجیب و شگفت‌انگیز به‌عینه حال عرفا است، آنجا که می‌گویند: حق‌تعالی منزّه و دور از نقایص امکانی ـ و بلکه از کمالات اکوان ـ می‌باشد، (این سخن عرفا مربوط به) خلق

۱. برای اینکه اعداد تکرار واحد است و تکرار چیزی ظهورات آن‌چیز است و ظهور شئی جدای از شئی نیست، وگرنه ظهور آن نمی‌باشد، بلکه چیزی است در کنار و عرض آن، و چون هیچ مرتبه‌ای از عدد ـ جز واحدِ تکرارپذیر ـ عدد نیست، چون شیئیت عدد به مادّه است و صورتی جز صور وحدات (یک‌یک‌ها) ندارد، پس‌دو، یک و یک است و سه یک و یک و یک است و همین‌طور....تا بی‌نهایت، این حکم اعداد است به‌گونهٔ نشانه و علامت و حکم وجودات است به‌گونهٔ حقیقت، اما ماهیّت امکانی دارای اجزای خارجی مخالف‌همند، چون اطاق از سقف و دیوار ترکیب یافته نه از سقف و سقف، و با اینکه مقوّم هریک از اعداد جز واحد نیست، ولی ذات و صفات و آثار آنها مختلف می‌باشد و بین آنها از نسبت‌های چهارگانه تباین کلّی است، مثلاً چیزی از دو، سه نیست و چیزی از سه، دو نمی‌باشد و این از عجایب شگفت‌انگیز است، خلاصه آنکه برای توحید در مثال‌هایی چون دریا و موج و شعلهٔ گردنده و دایره و حرکت توسطیه و قطعیه مَثَلی برتر از واحد و عدد نیست و شاید حضرت سجّاد علیه‌السلام که اجداد و اولادانش به‌حقیقت امثال علیا واسماء حُسنا و مظاهر اعظم و مجالی اتم‌اند اشاره به این امر دارد که در فقره دعایش به خداوند عرض می‌کند: الهی لک وحدانیّت العدد. «سبزواری» ۲. این خبر نُه‌سطر بالا است که: همچنان که برخی از شمرده شده‌ها... «م»

مشبّه است [۱]، اگرچه خلق به‌واسطهٔ امکان و نقصش، از خالق متعال ـ به وجوب و شرفش ـ امتیاز دارد.

پنداشتن و هشدار دادن

گوش به آن کس که می‌گوید: وحدت از امور اعتباری و معقولات ثانوی است فرامده، چون او چنگ به چیزی که مورد اعتمادش می‌باشد زده است، یعنی اگر وحدت موجود باشد باید آن را وحدت دیگری باشد، و همین‌طور ادامه دارد تا به بی‌نهایت تسلسل پیدا نماید، و آن را به آنچه که پیش از این بیان داشتیم دفع کن که: حقیقت وحدت در واحدیّتش بی‌نیاز از وحدت دیگری است که عارض آن شود، مگر به‌اعتبار عقل در مرتبه‌ای که متأخر از آن (حقیقت وحدت) است، چون عقل می‌تواند که برای وحدت، وحدت دیگری، و نیز برای وحدتِ وحدت وحدت دیگری... و همین‌طور اعتبار نماید، و خطرات (اعتبارات) منتهی به مرز و حدّی نمی‌شود، البته نه اینکه تا بی‌نهایت ادامه دارد، بین این‌دو فرق است، اوّلی محال نیست و دوّمی محال است.

خلاصهٔ سخن آنکه: لفظ وحدت به اشتراک صناعی بر دو معنی اطلاق می‌گردد: یکی معنیِ انتزاعیِ مصدری است، یعنی اینکه شئی واحد است، شکی نیست که این از امور عقلی است که در خارج هیچ تحقق و ثبوتی ندارد، دیگری چیزی است که بدان، شئی ذاتاً واحد است و وقوع کثرت را در آن (وحدت) مانع می‌شود، و از لوازم این معنی نفی کثرت است ـ برعکس معنی اوّل ـ زیرا آن از لوازم نفی کثرت می‌باشد؛ و وحدت به‌معنی انتزاعی، سایهٔ وحدت حقیقی اصلی است، در آن از نفس ذاتش ـ و در غیرآن به‌سبب ارتباط و تعلقش بدان ـ انتزاع می‌گردد.

پس دانسته شد که وحدت حقیقی و هویت شخصی و وجود حقیقی ـ نه انتزاعی ـ تمام اینها ذاتاً یکی هستند. و به‌حسب اعتبار متغایر و غیر یکدیگراند ـ همچنان که این معنی بارها گفته آمد ـ.

۱. در کتاب کافی آمده که امام فرموده: ما را با خداوند حالاتی است: گاهی ما اوییم. گاهی او ما است، و فرموده (ع): داخل در اشیاء است ولی نه به‌گونهٔ امتزاج و درآمیختن. «نوری»

شک کردن و تحقیق نمودن

تو را نرسد که گویی: وحدت مغایر با هویت است [1]، برای‌اینکه جسم متصل، اگر چیزی از اسباب قسمت بر آن وارد نشود، شخص واحدی خواهد بود، و چون تفریق و جُدا شدن بر آن وارد گشت و تکثّر پیدا نمود، هویّت جسم باقی خواهد ماند ولی وحدتش زایل شده و از بین خواهد رفت، درحالی که باقی غیر از زایل شده است، پس هویّت غیر از وحدت است.

چون ما از آن پرسش چنین پاسخ می‌دهیم که: وحدت اتصالی که عبارت از عین هویّت جوهر اتصالی است، هرگاه که از اتصال آن جسم زایل شود، هویّت آن اتصال باطل شده و دو اتصال دیگر پیدا می‌شود، بلکه زوال و نابودی وحدت اتصالی، عین بطلان هویّت متصل به ذات خودش است.

حال اگر بازگردی و گویی: گرفتیم که این صورت اتصالی نابود شد، ولی سخن در جسمانیّت است که در حالت فصل و وصل (جدا شدن و اتصال پیدا کردن) باقی است و گاهی وحدت را می‌پذیرد و دیگر گاه کثرت را، و آن در هردو حالت وجودش باقی است؟

گوییم: هیولای جسمانی جوهرِ قابلی است که جز هویّت قبول و استعدادِ چیزی را ندارد، لذا وحدت اتصالی و کثرت ـ که مقابل آن است ـ بر آن وارد می‌شود، و آن به حسب ذاتش، متصف به وجود اتصالی و وحدت اتصالی نمی‌باشد، و به معنی مقابلِ آن‌هم نمی‌باشد تا آنکه به‌واسطهٔ زوال و نابودی یکی از آن‌دو ـ همچنان که در جوهر امتدادی هست ـ معدوم گردد، و آن فقط به‌حسب ذاتش، متصف به‌وجود استعدادی و وحدت قابلیّت می‌گردد که این‌دو در تمام احوال از آن زایل نمی‌شوند، بلکه در تمام مراتب و اوضاع، وحدت آن را که عبارت از هویّت لازم وی‌اند حفظ می‌کنند، و هریک‌از وحدت جسم و کثرت آن برآن وارد می‌شوند، برای‌اینکه اتصاف آن با آن‌دو،

[1]. عینیّت وحدت با هویّت، از عینیّت وحدت با وجود حقیقی معلوم می‌شود، چون پیش از این دانسته شد که تشخص عبارت است از وجود حقیقی، و چون سخن به عینیّت وحدت با هویّت کشید، شک و تحقیق را به‌گونهٔ استطراد آورده و فرموده: تو را نرسد که گویی: وحدت مغایر با هویّت است.... همچنان که شک دوّمی را بر عینیّت وحدت با وجود آورده است. «سبزواری»

بالعرض است نه بالذّات، و پندارم که صاحب فطرت سلیم در این مطلب شکی نداشته باشد که یک‌چیز نمی‌شود که در ذاتش محل برای وحدت و کثرت خود باشد [۱]، چون هویّت شئی قبول تعدّد نمی‌کند.

روشن کردن مطلب

شاید طبق آنچه که در کتاب‌های اهل فن ـ مانند شفا و غیرآن ـ خوانده‌ای بگویی: وحدت مغایر با وجود است، چون کثیر ـ از آن‌روی که کثیر است ـ موجود است، و هیچ‌چیزی از کثیر ـ از آن‌روی که کثیر است ـ نتیجه‌اش واحد نیست، پس هر موجودی ـ از آن‌روی که موجود است ـ واحد نیست، بنابراین وحدت، مغایر با وجود است.

آری! بر چنین کثیری وحدت و خصوصیّت عارض می‌شود، نه اینکه کثرت ـ از آن‌جهت که وحدت عارض آن می‌شود ـ عارض می‌گردد، در این‌صورت به تو گفته می‌شود: اگر مرادت از موصوف ـ به حیثیّت بیان شدۀ در دو مقدمه ـ چیزی است که در مباحث ماهیّت برای امتیاز بین ذاتی و عرضی اختیار می‌شود ـ در این‌صورت صغرا ممنوع است، برای‌اینکه کثیر به این معنی نه موجود است و نه معدوم، و اگر مرادت این است که موصوف به کثرت درواقع موجود است، پس کبرا ممنوع است، چون همان‌گونه که موجود است، واحد نیز هست، برای‌اینکه هیچ‌چیزی نیست جزآنکه دارای وحدت می‌باشد.

هرکسی می‌تواند ـ پس از اختیار بخش آخری ـ بگوید: وحدت عارض کثرت شده، نه از آن‌جهت که کثرت عارض آن می‌شود، پس موضوع آن‌دو، دو موضوع متغایر یکدیگر است، مثلاً دَه، عارض جسم است و وحدت عارضِ دَه ـ از آن‌حیث که دَه

۱. پس مغالطه در این شک یا از باب اخذ و اعتبار کردن آنچه بالعرض است، مکان آنچه بالذات است می‌باشد، چون هویّت باقی همان هویّت هیولا است. و همچنان که هویّت مبهم آن باقی است همچنین وحدتش هم باقی است، و همان‌طور که وحدت اتصال زایل است، همین‌طور هویّتش هم زایل است، زیرا وحدت اتصالی نزد آنان مساوی با وحدت شخصی است، و یا اینکه از باب اشتراک لفظ جسم است بین صورت اتصالی ـ چون در بادی نظر جسم است ـ و بین جسم به معنی مجموع هیولا و صورت، پس هویّت اوّل زایل است و هویّت دوّم باقی. «سبزواری»

می‌باشد ـ پس در اینجا دوچیز است: کثرت و موضوع کثرت، بنابراین کثرت برای موضوع است و وحدت برای این کثرت، لذا وحدتِ کثرت، تناقض باآن کثرت ـ به‌واسطهٔ عدم اتحاد موضوع ـ ندارد، برعکس وحدتِ موضوعِ کثرت، چون آن منافی کثرت آن (موضوع) ـ با اتحاد زمان ـ می‌باشد، ولی منافی وجودش نمی‌باشد، پس مغایرت بین وجود و وحدت ثابت گشت (البته با ممنوع بودن صغرا).

امکان دارد که گفته شود: وحدت، مانند وجود بر انواعِ گوناگون است، و هر وحدت خاصّی مقابلش کثرت خاصّی است، و وحدت مطلق، مقابلش کثرت مطلق است، چنانکه وجود خاص ذهنی و یا خارجی مقابلش عدمی است که به اِزاء آن می‌باشد، و عدمِ مطلق به اِزاء وجود مطلق می‌باشد، و ادّعای اینکه هیچ وحدتی از هیچ وجود منفکّ و جُدا نیست، به چه اعتباری اخذ شده است؟

و چون این برایت روشن شد گوییم: آنچه بیان داشتید دلالت بر مغایرت وحدتِ مطلق باوجود ندارد، چون کثیری که مقابلِ آن است دارای وجودی نیست، برای‌اینکه هر موجودی دارای وحدتی ـ اگرچه به‌اعتبار باشد ـ هست؛ تحقیق مقام اینکه: موضوع کثرت، مانند دَه مرد می‌باشد، مثلاً از آن‌حیث که دَه می‌باشند، وجودی غیر از وجودات آحاد (یکایک) ـ جز به مجرّد اعتبار عقل که همگام با تحقیق است ـ ندارند، برای‌اینکه هر موجود خارجی، ناگزیر از وحدت خارجی است، زیرا سنگی که در کنار انسان نهاده شده و موجود در خارج است آیا در هیچ‌یک از تقسیمات و بخشها قرار نمی‌گیرد؟ و اگر وحدت خارجی معتبر نبود، مقولات نزد آنان منحصر در دَه نبود، چون مرکّب از جوهر و کیف، نه جوهر است و نه کیف، پس مقولهٔ دیگری می‌باشد، و همین‌طور مرکّب از کیف و «اَین ـ کجایی» چیزی از آن‌دو نبوده و مقولهٔ دیگری می‌باشد، و همین‌طور شمار مقولات در ترکیبهای دوتایی و سه‌تایی و چهارتایی ....تا دَه‌تایی بالا رفته تا آنکه شماره‌های بسیاری پیدا می‌کند، و سخن در آنچه که تحت مَقسم کلّی ـ از اجناس و انواع ـ مندرج‌اند نیز بدین‌گونه است.

پس دانسته شد که کثیر ـ یعنی از جهت کثرت ـ وجودی جز به‌واسطهٔ اعتبار ندارد، و همچنان که عقل می‌تواند آن را موجود اعتبار کند، همچنین می‌تواند یک‌چیز اعتبارش کند.

گفته نمی‌شود که مراد از آنچه بیان داشتیم مفاد قضیهٔ وصفی می‌باشد، و آن اینکه: کثیر ـ به‌شرط کثرت ـ به‌گونه‌ای موجود است و اتصافش به وحدتی که مقابل آن است ـ به‌سبب منافات بین آن‌دو ـ امکان‌پذیر نیست، بنابراین کثیر، واحد نمی‌باشد، و محصّل آن اینکه: صفت وحدت منافی کثرت است، درحالی که وجود، منافی آن نیست.

گوییم: اگر مرادتان از کثرت، کثرت مطلق است که مقابل وحدت مطلق می‌باشد؟ صغرا ما را بازمی‌دارد، ولی اگر مقصودتان کثرت خاصّ است، نتیجه، حکمِ به منافات بین کثرت و وحدت مقابل آن می‌دهد نه بین کثرت خاص و وحدتِ به‌گونه‌ای دیگر، بنابراین از این (اشکال) جز مغایرت بین گونه‌ای از وجود و گونه‌ای از وحدت لازم نمی‌آید و این زیانی (به قاعده) نمی‌رساند، و همین‌طور است حکم، وقتی که مقرّر شد: وصف کثرت اِبا از اتصافش به‌وجود ندارد؛ این مطلب را نیک بیندیش و گامهایت را پس از استواری مواظب‌باش تا نلغزد.

۲
فصلی
در «هُوَهُوَ» [1] و آنچه مقابل آن می‌باشد

دانستی که برخی از اقسام وحدت هست که کثیر را ـ از جهت اشتراکش در یک معنی از معانی ـ عارض می‌گردد، پس «هُوَهُوَ» (یعنی حمل متعارف نه اوّلی ذاتی) عبارت است از اتحاد بین دوچیز در وجود، که آن‌دو به‌وجهی از وجوه مغایر یکدیگر، و در وجود خارجی و یا ذهنی باهم متحد باشند، خواه اتحاد بین آن‌دو در وجود ـ بالذات ـ باشد، یعنی یکی از آن‌دو، موجود به‌وجودی باشد که این وجود به دیگری نیز بالذات، منسوب است، درنتیجه حمل، بالذات می‌شود، مانند اینکه می‌گوییم: «زید» انسان است، چون وجود منسوب به «زید» به‌عینه وجود منسوب به انسان است، و خواه

۱. نامنقسم به عدد را اگرچه کلّی باشد واحد خوانند، مثلاً گویند: شجاعت و عدالت یکی هستند یا نه، و یا به ماهیّت و حقیقت یکی هستند، و یا حدّ هر یکی دیگری را متناول است یا نه، و چون یکی باشند آن را هُوَهُوَ می‌گویند. «م»

آنکه اتحاد بین آن‌دو در وجود ـ بالعرض ـ باشد، یعنی اینکه این‌گونه نباشد، خواه یکی موجود به‌وجود، بالذات باشد و دیگری موجود به همان وجود، بالعرض باشد، مانند اینکه گوییم: انسان نویسنده است، برای‌اینکه جهت اتحاد بین آن‌دو، یک وجود است که به موضوع، بالذات منسوب است و به محمول، بالعرض، و یا این است که چنین نیست، یعنی هیچ‌یک از آن‌دو، بالذات موجود نمی‌باشد، بلکه هردو موجود به‌وجود امری ـ غیر آن‌دو ـ بالعرض می‌باشند، مانند اینکه گوییم: نویسنده متحرک است، برای‌اینکه جهت اتحاد بین آن‌دو، همان وجودی است که منسوب به غیرآن‌دو می‌باشد، و آن انسان است، پس ثابت شد که جهت اتحاد در «هُوَهُوَ» گاهی در دوطرف می‌باشد و گاهی در یکی از آن‌دو، و دیگرگاه بیرون از آن‌دو می‌باشد.

هشداری تحصیلی

دانستی که وحدت اتصالی از انواع وحدت حقیقی می‌باشد، بنابراین واحد بالاتصال لازم است که واحد بالموضوع باشد، یعنی قابل تقسیم به صورتهای مختلف، و بلکه به اجزایی که از جهت حقیقت باهم متشابه‌اند و وجودشان بالقوّه است و بیانش به‌زودی خواهد آمد، نباشد، زیرا هرچیزی هرگاه که وحدتش بالفعل باشد، کثرتش بالقوّه می‌باشد، پس قایل بودن به اینکه اجزای متصل وحدانی، امکان تخالفشان به‌حسب صور هست، از سخنان بسیار سست است [1]. ولی گوینده‌ای می‌تواند بگوید: آنچه از معنی «هُوَهُوَ» وضع کردی، جواز حمل بین بخشهای متصلِ واحدِ مقداری و بین آنها و بین همه لازم آمد؟ در این‌صورت گوییم: این نصف از ارش، نصف دیگر است و یا تمام آن است و یا بخشی از آن؟ چون مجرّدِ اتحاد در وجود، مصحح و ملاک حمل مواطات است ـ با جهت کثرتِ اعتباریِ وهمی و یا فرضی ـ.

در رفع و پاسخ آن گاهی گفته شده که: معتبرِ در حمل، اتحاد دوچیز مغایر هم ـ به‌حسب معنی و مفهوم ـ است که در وجود باهم اتحاد دارند، و جزئی بودنِ جزء معینِ متصل، از حیث تعیّن شخصی است نه از حیث ماهیّت، چون آن از جهت ماهیت اتصالی، بر تعیّن چیزی از امتدادات نیست تا صلاحیت انتزاع جزئی از آن

۱. یعنی چنین احتمالی، نه این است که گوینده‌ای چنین گفته است. «سبزواری»

ـ غیر جزء دیگر ـ را داشته باشد، پس دفع می‌شود به اینکه: بسیار می‌شود که حمل در خصوصیات شخصی تحقق و ثبوت می‌یابد، چنانکه گویی: «زیدبن عمرو» یعنی زید فرزند عمرو، و یا: زید این نویسنده است.

و گاه دیگر به‌واسطهٔ آن‌چیزی است که محققان بیان داشته‌اند که: حمل، مطلقا اگر چه اتحاد در وجود است، ولی تعارفِ خاصی، آن را ـ با عدم اختلاف در وضع ـ بدین اختصاص داده است، همچنان که آن را از بین مطلق اتحاد، به اتحاد در وجود اختصاصش داده است، از این‌روی (حمل) اقتضای نوعی دوگانگی و نوعی یگانگی می‌کند، چون اگر وحدت صِرف بود تحقق پیدا نمی‌کرد و اگر کثرت صِرف بود صدق پیدا نمی‌کرد.

برخی از بزرگان ـ عزّ مجده ـ برای ابطال آن دلایلی آورده‌اند: نخست آنکه: این تخصیصی است که با قواعد حکمت سازگاری و مناسبت ندارد؛ دوّم اینکه: سخن در اطلاق لفظ حمل ـ به‌حسب عرف و روش آنان ـ نیست تا در آن این بحث‌ها پیدا شود، بلکه سخن در این است که متصل مقداری بودن، عین جزء آن به‌حسب اعیان، فقط از اتحاد بین آن‌دو در وجود لازم آمده، و از این لازم می‌آید که دربارهٔ آن‌دو گفته شود:هُوَهُوَ، چون هویّت عین وجود است و «هوهویت» عبارت است از اتحاد در وجود.

بنابراین از این بیان روشن شد که تخصیص تحصیل حمل به‌واسطهٔ اتحاد در وجود، به حسب لفظ و یا تعارف (شناخت یکدیگر) نیست، بلکه براین امر است که دیگر انواع وحدت صلاحیّت برای ملاک حمل ـ به‌حسب ذات و وجود ـ ندارند، بلکه به‌حسب جهت وحدت دارند.

سپس دربارهٔ بازکردن این گره گفته: معیار و ملاک حمل در ذاتیات این است که وجود «ذی ذاتی» بالذات بدان انتساب یابد، نه از آن‌حیث که آن بخشهای امرِ واحدِ موجود است، و در عرضیّات این است که وجود معروض، بالعرض بدان انتساب یابد، نه از آن‌حیث که بخشهای آن است، و اجزاء مقداری اگرچه موجودیّت آنها به‌عین وجودِ متصلِ واحد است، ولی این‌گونه نیست که آنها مستقلاً اموری موجود باشند و اتفاق افتد که وجود آنها عین وجود آن واحد باشد ـ همچنان که در طبایع محمول

است ـ بلکه این‌گونه است که آنها بخش‌های موجود واحداند، پس در آنجا هیچ تغایری به‌حسب وجود و حمل نمی‌باشد، پایان سخن او که عظمت و بزرگیش افزون باد.

این سخن جای بحث دارد و آن اینکه: بودن چیزی جزء چیز دیگر، در آن صدق می‌کند که مانع از تحقق و ثبوت حمل بین آن‌دو باشد، ولی این به‌سبب غلبهٔ عینیّت (همانندی) بین آن‌دو است که از سراپردهٔ قدر معتبر ـ از آن‌جمله در ملاک حمل ـ در گذشته است، بلکه از جهت زیادی غیریّت است که به وحدانیّت ـ که در آن اعتبار و اخذ شده ـ اخلال و تباهی وارد می‌سازد، برای‌اینکه در حمل و «هوهویت» وحدت وجود ـ در دوطرف ـ و دو بودن مفهوم در آن‌دو ـ اگرچه به‌حسب اعتبار باشد ـ معتبر است، درحالی که در اینجا کار برعکس آن است، چون جزئیّت و کلّیّت ـ به‌واسطهٔ تقدّم وجود جزء بر وجود کُل ـ موجب مباینت می‌باشد.

پاسخ محصَّل اینکه: تا متصلِ وحدانی به‌وجهی از وجوه انقسام نپذیرفته ـ خواه در خارج از جهت قطع (بُریدگی) و کسر و نقصان و یا در ذهن از حیث وهم و عقل و یا به‌حسب اختلاف دو عرض ـ مغایرت در آن مطلقا تحقق نپذیرفته است، بنابراین در آن امکان حمل چیز دیگری ـ اگرچه به‌واسطهٔ اعتبار باشد ـ نیست، و چون چیزی از انواع و گونه‌های قسمت، که معنی و مفاد آن احداث و پدید آوردن دو هویت متصل و إعدام و نابود ساختن هویّتی که از پیش بوده می‌باشدو بیانش در جای خود خواهد آمد، تحقق نپذیرد، دو بودن (دوگانگی) در وجود عارض خواهد شد، پس در آنجا هویّت واحد که معیار و ملاک حمل است کجا است که به دوچیز نسبت داده شود؟

۳
فصلی
در اینکه اتحاد دوچیز ممتنع است

به معنـی صیرورت دو ذات، یک ذات شدن، چون آن‌دو پس از اتحاد اگر دو موجوداند؟ دو چیزاند نه یک چیز، و اگر تنها یکی از آن‌دو موجود است، این زوال و نابودی برای یکی از آن‌دو، و بقا برای دیگری است، و اگر هیچ‌چیز از آن‌دو موجود

نیست، این زوال برای هردو، و حدوث برای امر سوّمی خواهد بود، و بنابر هریک از این شاخه‌ها که بیان شد، هیچ اتحادی ـ همان‌گونه که فرض شده ـ نمی‌باشد، و سبب اشتباه برای کسی که اتحاد بین دوچیز را جایز می‌داند، چیزی است که از صیرورت اجسام متعددِ متشابه و یا مخالف هم ـ به‌واسطهٔ اتصال و یا امتزاج یک جسم ـ مشاهده می‌کند می‌باشد، چنانکه وقتی آبها را در یک ظرف جمع کنیم و یا سرکه و شکر را باهم امتزاج دهیم، سکنجبین می‌شود، و نیز آنچه که به‌حسب کون و فساد می‌بینند، یعنی آب و هوا به‌واسطهٔ غلیان و جوشیدن، هوای واحدی می‌گردد، و نیز به‌حسب استحاله، یعنی صیرورت جسمِ کیفیّت‌دار به دو کیفیّت، دارای یک کیفیّت می‌شود، درحالی که نمی‌داند در هیچ‌یک از این صورتها، اتحاد بین دوچیز ـ به‌حسب حقیقت ـ لازم نمی‌آید، بلکه به‌حسب عبارت و اطلاق عرفی ـ از باب تجوّز (رواشمردن) تنزیلی ـ می‌باشد، یعنی مادهٔ شئی را به‌منزلهٔ آن شئی ـ در برخی از احکام ـ جایز شمردن.

و آنچه به بعضی از پیشینیان از اتحاد نفس ـ هنگام استکمالش به عقل فعال ـ نسبت داده شده، و همین‌طور آنچه از عرفا و صوفیه از اتصال عارف به حق ـ که مراد از آن حالت روحانی است [1] ـ نقل شده، اینها درخور مفارقات (مجردات) است، نه اینکه آنجا اتصالی جِرمی و یا امتزاجی و بطلان یکی از دو هویّت می‌باشد، بلکه این بر گونه‌ای است که به‌زودی در همین کتاب ـ در موضعی که درخور بیانش است ـ آگاهی خواهی یافت.

۴
فصلی
در برخی از احکام وحدت و کثرت

وحدت، عدد نیست ـ اگرچه (عدد) از آن گِرد آمده باشد ـ برای‌اینکه عدد «کم» است و پذیرای بخش‌پذیری است، درحالی که وحدت آن را نمی‌پذیرد، و هرکس که وحدت را جزو عدد قرار داده، مرادش از عدد چیزی است که تحت شمارش واقع می‌شود، لذا با او سخنی نیست چون سخنش به لفظ بازگشت دارد، بلکه آن (وحدت)

۱. و آن فنائی است که نورچشم عارفان است و از باب اتحاد دوچیز نمی‌باشد. «سبزواری»

مبدأ عدد است، چون عدد، تقوّمش جز به وحدت امکان‌پذیر نیست، نه به آنچه که پائین‌تر از این عدد ـ از اعداد ـ است می‌باشد، برای‌اینکه دَه، اگر جز به وحدت‌ها تقوّم داشت، ترجیح بدون مرجِّح لازم می‌آمد، چون تقوّمش به پنج و پنج، سزاوارتر از تقوّمش به شش و چهار نیست، و همین‌طور به هفت و سه، تقوّم به همه هم غیرممکن است، وگرنه تکرار اجزای ماهیّت، که مستلزم بی‌نیازی شئی است از آنچه که ذاتی آن است لازم می‌آمد، برای اینکه هرکدام از آنها در تقوّمشان کافی‌اند و بدان از غیرخود بی‌نیازند، و اگر تقویم آنها به‌اعتبار قدرِ مشترک بین تمام آنها اخذ شود، نه به‌اعتبار خصوصیّات، این اعترافی است به آنچه که مقصود است، چون قدر مشترک بین آنها همان وحدات می‌باشد.

و از شواهد و دلایل آنکه: امکان تصوّر هر عددی به کُنه و حقیقت آن ـ با غفلت از آنچه از اعداد که پائین‌تر از آنند ـ هست، پس هیچ‌کدام از آنها داخل در حقیقت آن (عدد تصوری) نمی‌باشد، پس مقوِّم هر مرتبه از عدد، جز وحدت تکرارپذیر نیست، و چون منضم و افزوده بر وحدتی مثل خودش شود، دو حصول می‌یابد که خود نوعی از عدد است، و چون دو، مثل خودش بدان منضم و افزوده شود، سه حصول می‌یابد، و همین‌طور انواع بی‌پایان ـ با افزودن یک‌یک تا بی‌نهایت ـ حصول پیدا می‌کند، چون افزودن، منتهی به مرزی که نشود بر آن افزود نمی‌شود، پس انواع، منتهی به‌نوعی که فوق آن نوع دیگری نباشد نمی‌گردد.

اما اینکه مراتب عدد از جهت حقایقشان باهم مختلفند و همگان هم بر این اتفاق‌نظر دارند، به‌واسطهٔ اختلافشان به‌سبب لوازم و اوصاف، از قبیل «صمم» و «منطقیّت» و «تشارک» و «تباین» و «عادیّت» و «معدودیّت» و «تحذیر» و «مالیّت» و «تکعّب» [1] و همانند اینها می‌باشد، و اختلاف لوازم دلالت بر دلالت ملزومات دارد، و این چیزی است که مطلب ما را در باب وجود تأیید می‌کند [2]، یعنی اینکه اختلاف بین حقایق آنها، از نفس واقع شدن هر حقیقتی در مرتبه‌ای از مراتب پیدا شده است.

۱. برای اطلاع از این اصطلاحات به معاجم و کتب فن ریاضی مراجعه شود. «م»   ۲. یعنی اینکه عدد، جز به وحدت متقوم نیست، و اینکه به‌واسطهٔ تکرار حصول پیدا می‌کند چیزی است که مطلب ما را تأیید می‌کند. «سبزواری»

پس همچنان که واقع شدن عدد در مرتبهٔ پس از دو، نفسِ حقیقتِ سه است ـ چون آن را خواصّی لازم می‌آید که در غیرآن مرتبه چه پیش از آن و چه قبل از آن مرتبه یافت نمی‌شود ـ همچنین واقع شدن وجود در مرتبه‌ای از مراتب اکوان، معانی مختلفی وی را لازم می‌آید که در غیر وجودِ واقع در این مرتبه یافت نمی‌شود، بنابراین وحدت «لا به‌شرط» در مثال ما، به‌اِزای وجودِ مطلق است و وحدت محض و ناب که بر تمام مراتب عدد پیشی دارد، به‌اِزای وجود واجبی است که بدون واسطه ـ و نیز با واسطه ـ مبدأ هر وجودی می‌باشد، و محمولات خاصّی که از نفسِ هر مرتبه از عدد انتزاع یافته‌اند، به‌اِزای ماهیّاتی می‌باشند که با هر مرتبه‌ای از وجود متحداند.

و همان‌طور که اختلاف بین اعداد، به نفس آن‌چیزی است که بدان باهم اتفاق دارند، همین‌طور تفاوت بین وجودات به نفس هویات آنها است که در سنخ موجودیّت باهم توافق دارند.

پس بنابر آنچه بیان داشتیم، قولِ به اختلاف نوعی در بین اعداد، ممکن است با توجّه به تخالفی که بین معانی انتزاع یافتهٔ از نفس ذات آنها به‌ذاتشان واقع است باشد، و این آن‌چیزی است که به اِزای ماهیّاتی که باهم تخالف دارند واز نفس وجودات انتزاع یافته‌اند می‌باشد؛ و قول به عدم اختلاف نوعی آنها امکان دارد باتوجه به این امر باشد که تفاوت بین ذات آنها فقط با کمی و فزونی در وحدات نیست، و تفاوتِ تنها به‌حسب کمی و فزونی اجزاء در چیزی، موجب اختلاف نوعی در افراد آن‌چیز نمی‌شود؛ اما اینکه اختلاف لوازم دلیل براختلاف ملزومات است، حقیقت آنکه : دلالتش بر قدر مشترکِ بین تخالف نوعی و تخالف، به‌حسب قوه و ضعف و کمال و نقص ـ همچنان که تحقیقش گذشت ـ می‌باشد.

۵
فصلی
در تقابل

ما پیش از این اشاره کردیم که برای هریک از وحدت و کثرت، اعراضی ذاتی و لواحقی مخصوص می‌باشد، همچنان که برای هریک از آن‌دو، عوارضی مشترک، بین

آنها و بین مقابل آنها می‌باشد، مانند وحدت و اشتراک و حلول و اضافهٔ به محل به‌گونه‌ای ـ مانند قیام و ایستادن ـ و نیز به مقابل آنها به‌گونه‌ای دیگر ـ مانند تقابل ـ پس همچنان که از عوارض ذاتی وحدت «هوهویت» به معنی اعم و فراگیر است و آن مطلق اتحاد و اشتراک در یک معنی از معانی می‌باشد، بنابراین مقابل آن‌هم عارض مقابل آن می‌شود ـ مانند غیریّت ـ و از آن‌جمله تقابل است که به بخش‌های چهارگانه بخش می‌گردد: تقابل سلب والایجاب و تقابل ملکه و عدم و تقابل ضدین (دوضدهم) و تقابل متضائفین (دومضاف بهم) [1].

اما تحصیل معنی تقابل آنکه: مقابل «هوهویت» مطلقا، غیریّت است، و از جمله غیریّت، غیریّت در جنس و غیریّت در نوع است که به‌عینه غیریّت در فصل می‌باشد، و از جمله غیریّت بالعرض است و همین‌طور بر قیاس اتحاد در این معانی، ولی غیر ـ به صفتی غیر ذات ـ اختصاص به‌نام مخالف دارد، و همین‌طور غیر، در عدد و تشخّص، به حسب اصطلاحی خاص اختصاص به‌نام دیگری دارد، همچنان که مراد از «هُوَهُوَ» اتحاد در وجود مادّی است، درحالی که تقابل اخص از غیریّت است، چوت تغایر و مماثلت (همانندی) بین اشیاء نیز به‌گونه‌ای از بخشهای غیریّت است، همین‌طور مجانست و مشاکلت (هم جنسی و هم شکلی) و امثال اینها درواقع از عوارض کثرت‌اند، برای‌اینکه اگر کثرت نبود، چیزی از آنها درست و مورد ملاک نبود، بنابراین از عوارضِ کثرت شمردنِ آنها جایز و سزاوار است، برای‌اینکه جهت اتحاد

۱. دو امر هرگاه به‌گونه‌ای باشند که یکی از آن‌دو ـ در موضوعی که قابلِ وجود امرِ معدوم باشد ـ عدم دیگری باشد، مانند کوری و بینایی، این را تقابل عدم و ملکه (و یا ملکه وعدم) گویند، چون کوری عدم دیدن است در موردی که شأن او بینایی است، توضیح آنکه «هوهویت» به‌طور مطلق مقابل غیریّت است و غیریّت هم یا در جنس است و یا در نوع، که به‌عینه غیریت در فصل است، و یا به‌عرض است، همچنان که در وحدت گفته آمد.

تقابل که نوعی از غیریّت است یا میان دوامر وجودی است و یا میان دوامری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد. در صورت اول یا تعقل هریک مستلزم تعقل دیگری نیست، این دو «متضادان» می‌باشند و نسبت بین آن‌دو، نسبت تضاد است، مانند سیاهی و سفیدی که در یک محل جمع نمی‌شوند، و یا این است که تعقل هریک مستلزم تعقل دیگری است، این‌دو «متضایفان» می‌باشند و نسبت میان آن‌دو نسبت تضایف است، مانند نسبت میان پدر و فرزند که نسبت مکرّره است، و در صورت دوّم، شأنیّت وجود یا در طرف عدمِ شرط است، این را «عدم و ملکه» گویند، مانند کور و بینا، که کوری عدم بینایی است، و یا این است که شأنیّت وجود در طرف عدمِ شرط نیست، این را متناقضان و یا سلب و ایجاب گویند، مانند نسبت میان وجود و عدم شئی. «م»

در همگان بازمی‌گردد به تماثل (همانندی) چون دو متماثل و همانند، در یک حقیقت ـ از آن‌حیث که آن‌دو این‌گونه‌اند ـ باهم اشتراک دارند.

بنابراین انسان و اسب ـ از آن‌جهت که انسان و اسب‌اند ـ دو مِثل و همانند نیستند، ولی هردو به‌اعتبار اشتراکشان در حیوانیّت باهم متجانس و هم جنس‌اند، و دو حیوانیّتی که در آن‌دو موجود است، دریک حقیقت نوعی باهم مشترکند، پس تجانس به تماثلِ در جزء حقیقت باز می‌گردد، و این همان جنس است ـ یعنی هنگام اخذ آن به «لا به‌شرط شئی» ـ و دانستی که طبیعت جنسی اگر اعدادش مجرّد از آنچه که بدان در فصول باهم اختلاف دارند اخذ شود، (طبیعت) نوعی بوده و افرادش متماثل و همانند هم می‌باشند.

حال در اصناف دیگرِ از واحد غیرحقیقی نیز این‌گونه است، بنابراین مشابهت ، به مماثلت در «کیف» بازمی‌گردد و مساوات به مماثلت در «کم» بازمی‌گردد و همین‌طور (بقیه) و جهت وحدت در مماثلت، به وحدت ذهنی برای معنیِ کلّی که از شخصیّات ـ هنگام تجرید و جدا کردنشان از پوشش‌های مادّی ـ انتزاع یافته باز می‌گردد، پس جهت وحدت در آن ضعیف می‌باشد ـ برعکس جهت کثرت ـ چون آن خارج است.

و تقابل، اخصّ از غیریّت است، چون تغایر بین اشیاءِ مادّی اگر به‌واسطهٔ جنس اعلا باشد، مجرّد تغایرشان با جنس اعلا، از جایز بودن اجتماعشان در یک مادّه بازنمی‌دارد، و اما تغایری که به‌حسب انواع است و در جنس ـ نه جنس اعلا ـ باهم اتفاق دارند، اجتماع با آن در یک موضوع محال است [1] ، پس تقابل عبارت است از اجتماع دوچیز که در یک موضوع، در یک زمان، از یک‌جهت باهم اختلاف دارند، بنابراین تماثل، به قید تخالف و به قیدِ امتناعِ اجتماع در محلِ تغایری که بین سفیدی و گرمی است و امکان اجتماع آن‌دو در یک محل هست خارج شده، و به قید وحدت محل، مانند تقابلی که بین سیاهی و سفیدی هست و امکان اجتماع آن‌دو در وجود ـ مانند سیاهی حبشی و سفیدی رومی ـ می‌باشد و نیز به‌قید وحدت جهت، مانند

۱. یعنی به‌حسب اصطلاح، و مراد از آن اتحاد مطلق است به‌حسب اصطلاح دیگر، همین‌طور «غیر» ـ در تشخص ـ به‌حسب اصطلاح خاص به‌نام «دیگر» نامیده می‌شود و به «مثل» به‌حسب اصطلاح دیگر. «سبزواری»

تقابلی که بین پدری و فرزندی هست و امکان اجتماع آن‌دو در یک محل ـ البته به‌اعتبار دو جهت ـ می‌باشد داخل شده است.

گفته شده: به‌سبب قید وحدت زمان، دو متضاد که بریک موضوع بر یکدیگر تعاقب دارند و درواقع و دهر، در آن (موضوع) اجتماع دارند، باهم تقابل پیدا می‌کنند، چون اجتماع در افقِ واقع و ظرف دهر، منافی تعاقب زمانی نیست، همچنان که عدم اجتماع مکانی منافی اجتماع، به‌حسب ظرف دیگر ـ مانند زمان ـ و گونهٔ دیگر نمی‌باشد.

پس آنچه گفته شده که: تقیید به‌وحدت زمان مستدرک است، چون اجتماع جز در یک زمان تحقق نمی‌یابد؛ درست نیست، گویی که این گوینده، فهمش ـ مانند وهمش ـ از زندان زمان و گودال حدثان بالاتر نرفته است، و ما از تعریف مشهوری که در کتابها برای مفهوم دو متقابل آمده، به تعریف مفهوم تقابل عدول نمودیم، چون صیغهٔ «اللذان ـ ضمیردو» ـ که گفته‌اند: دو متقابل در یک‌چیز در یک‌حالت از یک جهت اجتماع پیدا نمی‌کنند ـ اشعار بدین دارد که آن‌دو، دارای ذاتند، درحالی که عدم و ملکه و ایجاب و سلب دارای ذاتی نیستند؛ امکان دارد بدین‌صورت عذر آورده شود که: معنای چنین الفاظی مأخوذ به‌حسب تصور ذهنی است، و سلب‌ها و عدمها تمامیشان به‌حسب مفهوم ذهنی امری هستند، پس معنی این تعریف اینکه: دو متقابل، هردو دو متصوّراند که آن‌دو بر یک‌چیز، در یک حالت و از یک جهت صدق نمی‌کنند.

اما علّت آنکه تقابل بر چهاروجه است اینکه: دو متقابل، یا این است که یکی از آن‌دو، دیگری را عدم است و یا اینکه نیست، در صورت اوّل: اگر در آن، نسبتش به قابل ـ هنگامی که عدم بدان اضافه و نسبت داده می‌شود ـ اعتبار شود، این عدم و ملکه است، و اگر آن نسبت در آن اعتبار نشود، در آن‌صورت سلب و ایجاب است؛ اما در صورت دوّم: اگر هریک از آن‌دو جز با قیاس به‌دیگری تعقّل نشود، این‌دو متضایفانند، وگرنه هر دو متضادانند.

گاهی دربارهٔ علّت منحصر بودن (درچهار) گفته می‌شود: چون آن‌دو یا وجودی‌اند و یا اینکه نیستند، و بنابر اوّل: یا این است که تعقّل هریک از آن‌دو با قیاس به دیگری است: در آن‌صورت متضایفانند، و یا اینکه نیست، در این‌صورت متضادانند، اما

بنابر دوّم: یکی از آن‌دو، وجودی است و دیگری عدمی، پس یا این است که در عدمی محلّ قابلی برای وجودی اعتبار می‌شود، در آن‌صورت هردو عدم و ملکه‌اند، و یا اینکه اعتبار نمی‌شود، در این‌صورت هردو سلب و ایجاب‌اند.

بر (وجه ضبط دوّمی) وی اعتراض شده که: نخست به‌واسطهٔ جواز عدمی بودن آن‌دو، مانند «عمی ـ کوری» و «لاعمی» که هردو به‌واسطهٔ سلب و ایجاب دو متقابل‌اند؛ و آنچه جواب بدین اعتراض داده شده اینکه: «لاعمی» به‌عینه بصر یعنی بینایی است، پس اینکه تقابل بین آن‌دو، تقابل عدم و ملکه است، فاسد و تباه است، چون تعقل بصر و بینایی موقوف بر انتفای آن نیست، و تعقلِ سلبِ انتفایِ بصر، قطعاً موقوف برآن است، پس آن‌دو از جهت مفهوم باهم اتحاد ندارند، اگرچه از جهت صدق، دو متلازم‌اند، و غلط و نشناختن وجه درست، ناشی از فرق نگذاردن بین آنچه که بالذات است و آنچه که بالعرض می‌باشد.

امادوّم: به‌واسطهٔ اینکه عدمِ لازم، مقابل وجود ملزوم است، مانند وجود حرکت برای جسم، با انتفای گرمی آن از وی، که آن گرمی لازم آن است، و این داخل در عدم و ملکه و در سلب و ایجاب نمی‌باشد، چون معتبر در آن‌دو، این است که عدمی آن‌دو، عدم وجودی باشد.

امکان جواب، به‌واسطه فرق آنچه که بالذات و آنچه که بالعرض است می‌باشد، برای اینکه تقابل، نخست و بالذات ـ در مثال بیان شده ـ فقط بین گرمی و انتفای آن است، ولی اگر انتفای آن مستلزم انتفای حرکت باشد، در این‌صورت بالعرض مقابل آن است.

بدان که مقولیّت تقابل بر اقسام خودش به‌واسطهٔ تشکیک است، و شدیدترین آنها در باب خودش، سلب و ایجاب است، برای‌اینکه منافی چیزی یا برطرف شدن آن (چیز) است و یا آنچه برطرف کردن آن را مستلزم است، چون غیر این‌دو، امکان اجتماع با آن شئی را دارند، و شکی نیست که منافاتِ برطرف شدن شئی باآن (شئی)، مربوط به ذاتی آن‌دو است، از این‌روی عقل، بدون توقف و به مجرّد ملاحظهٔ آن‌دو ـ با قطع‌نظر از آنچه که غیرآن‌دو از تفصیل و اجمال است ـ حکم به منافات بین آن‌دو می‌کند؛ اما منافاتی که مستلزم برطرف شدن شئی است از آن، به‌واسطهٔ اشتمالش است بر برطرف شدن، پس منافاتش از جانب ذاتش نیست، بلکه به‌گونهٔ تبعیّت است، بنابراین منافات

ذاتی فقط بین ایجاب و سلب است، و آنچه که در غیر این‌دو می‌باشد، تابع منافات این‌دو است، پس تقابل بین این‌دو شدیدتر و قویتر است، این‌چنین گفته شده است.

این گفتار جای بحث دارد، چون تنافی بالذات ـ به‌گونه‌ای که در معنی منافی بیان شد ـ لازم می‌آورد که اصلاً تحققی بین دوچیز نباشد، برای‌اینکه یکی از دو طرف در سلب و ایجاب، اگرچه به معنی بیان شده منافی طرف دیگر ـ مانند سلب برای ایجاب ـ است، ولی طرف دیگری که ایجاب است بالذات منافی مقابل خود نیست [1]، بلکه منافی بالذات آن سلبِ سلب است که مستلزم [2] ایجاب می‌باشد، و شایسته [3] آن است که مراد از رفع (برطرف شدن) و یا سلب، معنی مصدری ـ به‌گونهٔ مطلق [4] ـ باشد که امکان اخذ و اعتبارش به معنی فاعل و یا مفعول باشد [5].

۶
فصلی
در بیان اصناف تقابل و احکام هریک از آنها

از جمله تقابل، تقابلی است که به‌حسب سلب و ایجاب می‌باشد، و آنگاه بر آنچه که در مفهوم آن قضیّه اعتبار می‌شود اطلاق می‌گردد، و آن در اصطلاح اهل منطق تناقض است، و لازمهٔ آن امتناع اجتماع دو متقابل ـ از جهت صدق و کذب (قضیّه) در نفس‌الامر و واقع ـ می‌باشد، مانند: «زید» سفید [6] است، و: «زید» سفید نیست، و گاهی نیز بر آنچه بین مفردات است اطلاق می‌گردد، همچنان که بین مفهوم و

۱. این رفع آن نیست بلکه مرفوع آن است. «هیدجی» ۲. برای‌اینکه نقیض «لاانسان» انسان نمی‌باشد، بلکه نقیضش رفع «لاانسان» است که مستلزم انسان می‌باشد. «هیدجی» ۳. این لفظ اُولی و شایسته را که در اینجا بیان فرموده چیزی است که در فن ربوبیات بیان می‌دارد، یعنی آنجا که تمهید بیان برای قاعدهٔ: الواحد لایصدرعنه الاالواحد، می‌نماید، و آن اینکه رفع، اعم و فراگیرتر از آن است که مفهوم و یا حقیقت و یا مصداق آن باشد. «نوری» ۴. این نظیر سخن برخی از ادبای عرب است که در «الحمدلله» مراد از مصدر (حمد) قدر مشترک بین مبنی برای فاعل ـ یعنی حامدیّت ـ و مبنی برای مفعول ـ یعنی محمودیت ـ می‌باشد، چون همان‌گونه که هر محمودیتی به آن حضرت بازمی‌گردد ـ چون تمام فضایل و برتری‌ها سایهٔ فضیلت و برتری اویند ـ همین‌طور تمام حامدیّت‌ها نیز به حول و قوهٔ او است. «سبزواری» ۵. اینکه گفته شود. نقیض آن رفع آن و یا مرفوع آن است. «هیدجی» ۶. یعنی سفید بودن «زید» و «لاابیض» بودن او، در این‌صورت قضیه نمی‌باشد. «هیدجی»

رفع آن در نفس مفهوم هست، مانند سفیدی و «لابیاض» و یا آنکه به‌حسب انتساب به‌چیزی دیگر ـ به‌واسطهٔ حمل ـ می‌باشد، مانند «زید» سفید و «زیدلاابیض» برای‌اینکه هر مفهومی اگر در نفس خودش اعتبار شود و مفاد کلمهٔ نفی بدان افزوده شود، مفهوم دیگری درنهایت دوری از آن مفهوم حصول پیدا می‌کند، در این‌صورت در چیزی از آن‌دو صدق، و یا «لاصدق» برچیزی، اعتبار نمی‌شود، و چون بر چیزی حمل مواطات و یا اشتقاقی بشود، اثباتش برای آن تحصیلی است و اثبات سلب آن برای وی، ایجاب سلب محمول است، و این‌دو از جهت صدق منافی هم‌اند نه از جهت کذب، چون برخاستن آن‌دو ـ هنگام نبودن موضوع ـ جایز است.

از این‌روی [۱] ابن‌سینا در کتاب شفا گفته: دو متقابل به ایجاب و سلب، اگر حمل صدق نشود بسیط است ـ مانند اسب بودن و «لافرسیّت» وگرنه مرکب است، مانند اینکه گوییم: «زید» اسب است، و «زید» اسب نیست، برای‌اینکه اطلاق این‌دو معنی بر یک‌موضوع [۲] و در یک زمان محال است؛ و نیز گفته: معنی ایجاب وجود است ـ هرمعنی می‌خواهد باشد ـ خواه به‌اعتبار وجودش در نفسش باشد و یا وجودش برای غیرش، و معنی سلب، سلب است ـ هر معنی می‌خواهد باشد ـ خواه «لاوجود» در نفسش باشد و یا «لاوجود» برای غیرش، پایان سخن او.

از آنچه بیان داشتیم دانسته شد که تقابل، اعم و فراگیرتر از تناقض، که معرّف به اختلاف دو قضیه ـ از جهت ایجاب و سلب چنین و چنان ـ است می‌باشد، یعنی به‌واسطهٔ تحقق و ثبوتش در مفردات ـ غیرتناقض ـ درواقع آن‌کس که گفته: تناقض عبارت از نفس تقابل ایجابی و سلبی است، و همین‌طور آنچه که در کتاب تجرید (خواجه نصیرالدین طوسی) آمده که: تقابل سلب و ایجاب بازگشت به قول و عقد (اعتقاد) دارد، درست نیست و سهو کرده است، زیرا تقابل دو قضیه از آن‌جهت که آن‌دو دو قضیه‌اند نیست و به‌اعتبار موضوع آن‌دو هم نیست، بلکه به‌اعتبار ایجاب و سلب است که مضاف به یک‌چیز است، پس تقابل به حقیقت بین نفسِ نفی و اثبات

۱. یعنی برای‌اینکه این تقابل در قضایا می‌باشد، در مفردات چنین گفته. «سبزواری»

۲. یعنی صدق آن‌دو در یک مورد محال است، چون خواهد آمد که عدم اجتماع آن‌دو به‌حسب صدق است وگرنه برای آن‌دو نه موضوع است و نه محل. «سبزواری»

است و در قضایا بالعرض، مگر آنکه تکلّف ورزیده شود ـ همچنان که در بعضی از شرحهای آن کتاب (تجرید) شده ـ و مراد از ایجاب و سلب، ادراک وقوع و «لاوقوع» باشد، و هردو دوامر عقلی‌اند که وارد بر نسبتی که آن هم عقلی است می‌گردند، و چون هردو در عقل حصول یافتند، هریک از آن‌دو عقدی ـ یعنی اعتقادی ـ می‌باشد، و چون از آن‌دو به عبارتی تعبیر رود، هریک از دو عبارت قول است.

بنابر آنچه که ثابت کردیم: تقابل بالذات در قضایا فقط بین نفسِ نفی و اثبات و بین قضایا بالعرض است، با آنچه که در این‌باره گفته‌اند دفع می‌گردد، چه گفته‌اند: برخی از آنان در مفهومِ تقابل، عدم اجتماع را در موضوع ـ به‌جای محل ـ اعتبار کرده و تصریح نموده‌اند که هیچ تضادّی بین صورتهای جوهری نمی‌باشد، چون آنها دارای موضوعی نیستند، چون آن (جوهر) محل است و از حالّ بی‌نیاز است، و محل صورتها همان مادّه است که در تقوّم محتاج بدانها می‌باشد؛ و برخی دیگر مطلقا محلّ را اعتبار کرده و تضاد بین صورتهای نوعی عنصری را اثبات کرده‌اند؛ از اختلاف این‌دو گروه ـ در اینکه مورد ایجاب و سلب موضوع و یا محلّ است ـ دانسته می‌شود که مراد از عدمِ اجتماع که در تقابل اخذ و اعتبار شده، عدم اجتماع به‌حسب حلول است ــ نه به‌حسب صدق ـ و معلوم است که برخی از انواع تقابل، در قضایا ـ مانند تناقض و تضاد ـ جاری است.

برای‌اینکه وقتی گفتیم: هر حیوانی انسان است، این نقیض سخن ما است که گوییم: برخی از حیوان انسان نیست، و ضد سخن دیگر ما است که: هیچ حیوانی انسان نیست، بنابراین آنچه که ابن‌سینا در کتاب شفا گفته: کلّیِ سالب، مقابل کلّیِ موجب ـ مقابل بودن به تناقض ـ نیست، بلکه آن از حیثی که سالبِ محمولش است ـ به مقابل بودن دیگری ـ مقابل است، از این‌روی ما این مقابله را تضاد می‌نامیم ـ البته اگر دو متقابل از جهت صدق اصلاً باهم جمع نشوند ـ ولی از جهت کذب ـ مانند اضداد در امور ـ باهم جمع می‌شوند، پایان سخن او.

با اینکه اعتبار ورود قضایا بر چیزی به‌حسب حلول در آن، تصور نمی‌شود، سخن این گوینده خالی از آمیزش نیست، چون اختلافی را که نقل می‌کند، از آنان درباب تضاد واقع شده، زیرا در آن تعاقب دو متضاد، یا بر یک موضوع و یا یک محل اعتبار

شده، نه در مفهومِ تقابل معروف که عبارت از این است که: دو امر به‌گونه‌ای باشند که در یک‌چیز جمعِ نیایند، خواه عدم اجتماع، به‌حسب وجود و تحقق باشد و یا به‌حسب حمل و صدق، زیرا اگر اختلاف بیان شدهٔ بین آنان، در مطلق تقابل باشد، از آن، نفی تقابل بین اسب و «لافَرَس» ـ مانند بیانی که کرده ـ لازم می‌آید، یعنی به‌واسطهٔ اینکه اسب بودن دارای محل نیست، و این فاسد و باطل است.

و از احکام ایجاب و سلب اینکه تقابل آن‌دو فقط در ذهن و یا لفظ، به‌گونهٔ مجاز تحقق و ثبوت می‌یابد نه در خارج، برای‌اینکه تقابل نسبت است و نسبت ـ در تحقق ـ فرع آن‌دو منتسب خود می‌باشد، و یکی از دو انتساب یافته ـ در این بخش از تقابل ـ سلب است، و سلب‌ها اعتباراتی عقلی هستند که دارای عباراتی لفظی می‌باشند، بنابراین، نسبت بین آن‌دو، نسبت عقلی صِرف است؛ اما عدم ملکه، دارای بهره و نصیبی از تحقق می‌باشد، به این اعتبار که آن عدمِ امر موجود است که دارای قابلیّت تلبّس و آمیزش به مقابل این عدم را دارد، و این مقدارِ از تحقق اعتباری، در تحقق نسبت ـ به‌حسب خارج ـ کافی است، برای‌اینکه برای هر چیزی مرتبه‌ای از وجود است، و مرتبهٔ نسبت، انتزاع یافتهٔ از اموری است که در خارج تحقق و ثبوت دارند ـ هرگونه از تحقق که می‌خواهد باشد ـ مانند انسانیّت و حیوانیّت از ذاتیّات، و راه رفتن و نوشتن از عرضیّات.

و از احکام آن‌دو (ایجاب و سلب) خالی نبودن موضوع است درواقع، از آن‌دو، نه در هر مرتبه‌ای از مراتب، برای‌اینکه اشیائی که بین آنها علاقهٔ ذاتی نیست [۱]، و هریک از آنها در مرتبهٔ وجود دیگری، از اینکه موجود است و یا معدوم، خالی می‌باشد، و همین‌طور عرضیّات، در مرتبهٔ ماهیّات ـ از آن‌حیث که نه موجوداند و نه معدوم ـ چنانکه دانستی (خالی می‌باشد).

و از احکام این تقابل اینکه: تحققش در قضایا مشروط به هشت وحدت مشهور است ـ با زیادتی وحدتی که عبارت از وحدت حمل در قضایای طبیعی می‌باشد ـ برای‌اینکه برخی از مفهومات ـ به حمل متعارف (شایع) ـ برنفس خودش کاذب است، ولی نقیضش بر آن صدق می‌کند، با اینکه گاهی بر نفس خودش، مانند دیگر مفهومات ـ

۱. به اضافهٔ بیانی نه به توصیف. چون بین ماهیت و لازم آن، و همین‌طور بین دو متضایف، علاقهٔ ذاتی موجود است، درحالی که هیچ یک از آن‌دو در مرتبهٔ دیگری نیست. «سبزواری»

به حمل اوّلی ذاتی ـ صدق می‌کند، و در محصورات، مشروط به اختلاف در کمیّت می‌باشد ـ به‌جهت کذب دو کلّی با تحقق وحدات ـ مانند اینکه گوییم: هر حیوانی انسان است، و هیچ حیوانی انسان نیست، پس دانسته می‌شود که آن‌دو، دو متناقض نیستند ـ اگرچه دو متضاداند ـ و تضاد، منع کذب دو ضد را باهم، و صدق دو جزئیه را نمی‌کند، و همین‌طور است وقتی می‌گوییم: بعضی از حیوان انسان است، و بعضی از حیوان انسان نیست، و در موجّهات، مشروط به اختلاف است ـ بر گونه‌ای که مقرر است ـ وگرنه تناقض ـ به‌واسطهٔ صدق دومُمکنه و کذب دو ضروریه ـ در مادّهٔ امکان ـ با تحقق باقی شرایط ـ تحقق و ثبوت نمی‌یابد.

و از خاصیّت این تقابل محال بودن واسطه بین دو متقابل بدان است و امتناع اجتماع آن‌دو ـ از جهت صدق و کذب ـ پس هیچ‌چیزی از اسب بودن و «لافرسیّت» خالی نیست، بلکه از دوطرف دیگر بخشهای تقابل خالی است، و برمعدوم، چیزی از دوطرف دو متقابل ـ جز سلب و ایجاب ـ صدق نمی‌کند.

و از جملهٔ تقابل ، تقابل تضایف است، و دو متضایف هردو وجودی‌اند که هریک از آن‌دو، نسبت به دیگری تعقل می‌گردد، مانند پدری و فرزندی، چون آن‌دو، بر یک‌چیز و از یک جهت صدق نمی‌کنند، و یکی از آن‌دو، جز با دیگری تعقل نمی‌شود.

پندار و هشدار

بسا که امر بر تو پوشیده شود و گویی: چگونه تضایف را بخشی از تقابل و قسیم تضاد قرار داده؟ درحالی که تضایف اعم و فراگیرتر از آن است که تقابل و یا تضاد و یا تماثل و یا غیراینها باشد، بلکه برای آن‌دو جنس است، پس لازم می‌آید که چیزی برای قسم و نیز قسیم خودش، قسم باشد.

بسا که از این بیان چنین پاسخ داده شود که: مفهوم تضایف اعم از دو مفهوم تقابل و تضاد است که [1] هردو عارض بر اقسام آن‌دو می‌باشند، و این منافی اینکه بودنِ معروضِ

۱. یعنی مفهوم شئی لازم نمی‌آورد که از جملهٔ افراد آن شئی باشد، مثلاً مفهوم اضافه، اضافه نیست بلکه کیف است، و مفهوم حرف معنی غیرمستقل نیست، بلکه از حیث نفسش از معانی مستقل است، و مفهوم تقابل، تقابل نیست، بلکه از مقولهٔ اضافه است، این را نیک دریاب. «نوری»

تقابل اعم از آن، و معروض تضاد مباین با آن باشد نیست، پس مفهوم هریک از آن‌دو مندرج تحت مضاف است، ولی از حیث صدقِ بر افراد، که یکی از آن‌دو، اعم از دیگری و دیگری مباین با آن باشد، بنابراین منافاتی نمی‌باشد.

و به‌گونه‌ای دیگر: مفهوم تضایف ـ از آن‌حیث که تضایف است ـ اعم از مفهوم تقابل است، و از آن‌حیث که آن معروض بر بخشی از تقابل است، اخصّ از آن می‌باشد، البته برقیاس اینکه مفهوم کلّی ـ از آن‌حیث که مفهوم کلی است ـ اعم از مفهوم جنس است، و از حیث اینکه آن، معروض برمفهوم جنس است، اخصّ از آن می‌باشد.

پاسخ درست آنکه: بین مفهوم شئی و آنچه بر وی صدق می‌کند فرق باید گذاشت، چون مفهوم تضایف از بخش‌های مفهوم تقابل است، ولی مفهوم تقابل چیزی است که تضایف بر آن صدق می‌کند.

گاهی نیز مفهوم شئی چیزی است که یکی از انواع آن بر وی صدق می‌کند، مانند مفهوم کلّی که خود یکی از آحاد مفهوم جنس است، و در امور ذهنی و عوارض عقلی بسیار می‌شود که مفهوم شئی، فردی برای آن و فردی برای فرد آن می‌باشد، همچنان که فردی برای مقابل آن می‌باشد، مانند مفهوم جزئی که خود فردی از کلّی و مقابل آن نیز ـ به‌دو اعتبار ـ می‌باشد.

نوعی از تقابل هست که بین دو متضاد می‌باشد، و دو متضاد ـ بنابر اصطلاح مشائیان ـ دو وجودی غیر متضایف‌اند که بریک موضوع تعاقب دارند و تصوّر اجتماع آن‌دو در آن نمی‌رود و بین آن‌دو نهایت خلاف می‌باشد، و پیش از این بیان شد که: طبایع جنسی باهم تقابل ندارند، بنابراین تضاد، عارض انواع اخیر می‌شود ـ همچنان که استقراء [1] دلالت برآن دارد.

و برخی از آنان پنداشته‌اند که وقوع تضاد در اجناس از آن‌روی است که خیر و شرّ دو متضاداند و هریک از آن‌دو، برای انواع بسیاری جنس است، و این پندار و گمان از دو جهت باطل است:

۱. استقراء به‌معنی تتبع، و در اصطلاح منطقیان نوعی حجت است که از تتبع احوال جزئیات، حکم کلّی استخراج و استنباط می‌شود، هرگاه تتبع و تفحّص در تمام جزئیات مشابه انجام شود، استقراء تام خواهد بود وگرنه ناقص. «م»

نخست آنکه: تقابل بین آن‌دو به‌واسطهٔ تضاد نمی‌باشد، چون یکی از آن‌دو، عدمِ دیگری است، زیرا خیر، وجود و یا کمالِ وجود است و شرّ، عدمِ وجود و یا عدمِ کمالِ وجود است.

دوّم اینکه: آن‌دو، دو جنس نیستند، برای‌اینکه مراد از خیر و شرّ یا آن‌چیزی است که به‌حسب واقع می‌باشد، و دانستی که آن‌دو، به‌وجود و عدم بازمی‌گردند، و یا چیزی است که با قیاس با طبیعت انسان است، درنتیجه آنچه که موافق و ملایم (طبیعت) او است، آن را خیر می‌نامیم و هرچه که مخالف و نفرت (طبیعت) اواست، آن را شرّ می‌نامیم، درحالی که موافقت و مخالفت و هرچه که شبیه این‌دو می‌باشد، همگی نسبتها و اعتباراتی هستند که خارج از احوال ماهیّات می‌باشند، بنابراین هیچ‌یک از آنها جنس برای آنچه اعتبار شده و وصف برای آنها نمی‌باشد، ولی اگر نفس ملایمت و منافرت ـ هردو مجرّد و رهای از معروضشان ـ اعتبار شود، هریک از آن‌دو ماهیّتی نوعی خواهند بود، پس تضاد بین آن‌دو، تضاد بین دو جنس نمی‌باشد.

و از شرط تضاد آنکه: انواع اخیری که توصیفشان شد، داخل در تحت یک جنس قریب باشند، بودن شجاعت، تحت فضیلت، و تهور ـ که مضاد آن است ـ تحت رذیلت، نقضی بر این قاعده وارد نمی‌آورد، برای‌اینکه هریک از آن‌دو در نفس خود، کیفیّت نفسانی‌اند، و فضیلت و یا رذیلت بودنش، صفتی است که عارض آن می‌باشد نه اینکه مقوِّم آن است، بنابراین فضیلت و رذیلت، اجناس برای فضایل و رذایل نفسانی نمی‌باشند؛ وانگهی شجاعت ضد شئی ـ از تهور و جُبن (ترس) ـ نمی‌باشد، چون واسطهٔ بین آن‌دو می‌باشد، اما دوطرف، چون آن‌دو درنهایت دوری‌اند، دو متضاداند، بلکه تضاد شجاعت ـ با هریک از آن‌دو ـ تضاد بالعرض می‌باشد، چون شجاعت دارای ماهیّتی عارض است و آن فضیلت بودنش است، و هریک از تهور و جُبن دارای ماهیّتی عارض‌اند و آن رذیلت بودنشان است، و تضاد به حقیقت بین دو عارض است و در دو معروض، بالعرض می‌باشد.

اما تضاد بین تهور و جُبن، نوع دیگری از تضاد است غیر آنچه که به‌اعتبار فضیلت و رذیلت می‌باشد، و از احکام تضاد که از جهت اعتبار درنهایت تباعد و دوری است اینکه: ضدّ واحد، واحد است، چون ضدّ بنابراین اعتبار چیزی است که از وجودش،

عدمِ ضد دیگری لازم آید، و چون شئی یک‌چیز باشد و دارای اضدادی باشد، یا این است که مخالفت آنها با این شئی از یک جهت است و یا از جهات فراوان، اگر مخالفت آنها با آن از یک جهت باشد، پس مضاد این شئی درواقع یک‌چیز است و یک‌ضد، درحالی که اضدادی فراوان فرض شده است، و اگر مخالفت بین آنها و بین آن شئی از جهات فراوان است، بنابراین شئی، دارای حقیقت بسیط نمی‌باشد، بلکه آن مانند انسانی است که گرم ـ از آن‌روی که سرد (مزاج) است ـ (با او) ضدیّت دارد، و سرد ـ از آن‌روی که وی گرم است ـ (با او) ضدیّت دارد، و بسیاری از اشیاء ـ به‌واسطهٔ اشتمال او بر اضداد آنها ـ (بااو) ضدیّت دارند، پس تضاد حقیقی بین گرمی و سردی و سیاهی و سفیدی می‌باشد و برای هریک از دوطرف، یک‌ضد است، اما گرم و سرد، تضاد بین آن‌دو بالعرض است، بنابراین دوچیز، اگربین آن‌دو تضاد حقیقی باشد، بین محل آن‌دو ـ از آن‌روی که محلّ آن‌دو می‌باشد ـ تضاد بالعرض است.

برخی از دوضد هستند که بین آن‌دو وسایط است و برخی دیگر هستند که بینشان وسایطی نیست، خواه وسط حقیقی باشد ـ چنانکه بین گرم و سرد آب نیم‌گرم می‌باشد ـ و یا غیرحقیقی، که بازگشتش به خالی بودن از جنس دوطرف می‌باشد، مانند «لاخفیف (سبک)» و «لاثقیل»، برای‌اینکه آب نیم‌گرم از جنس گرمی و سردی بیرون نیست، برعکس «لاخفیف» و «لاثقیل» به‌واسطهٔ خروجش از جنس سبکی و سنگینی ـ مانند فلک ـ و گاهی یکی از دو ضد ـ به‌گونهٔ تعیین ـ لازمِ برای موضوع است، مانند سفیدی برای برف و سیاهی برای قیر، و گاهی‌هم نیست، در این‌صورت یا خالی بودن محل از آن‌دو محال است، مانند سلامتی و بیماری برای انسان، و یا امکان‌پذیر است، مانند سنگینی و سبکی برای فلک؛ و بنابراین اصطلاح (یعنی اعتبار موضوع نه محل) تضاد حقیقی بین جواهر ـ جز به‌اعتبار آنچه از متضادات که عارض آنها می‌شود ـ نیست، ولی بنابر اصطلاح پیشینیان: در مادیّات - از صورتهای مخالف هم که بر یک محل تعاقب پیدا می‌کنند ـ متضاد حقیقی می‌باشد؛ و همین‌طور نزد آنان جایز است که یک‌چیز دارای اضداد فراوانی باشد، ولی در تضاد نهایت خلاف داشتن را شرط ندانسته‌اند، پس نزد آنان سیاهی همان‌طور که ضدسفیدی است، ضدسرخی هم نیز هست، چون اصطلاحشان احتمال این را می‌دهد.

شک‌کردن و تحقیق‌نمودن

در اینجا یک اشکال قوی است و آن اینکه: مقولات عالی را ـ همچنان که دانستی ـ تضادی بین آنها نیست، یعنی به‌واسطهٔ اجتماع برخی از آنها با برخ دیگر در جوهر واحد جسمانی، و همین‌طور اشتراک در جنس بعید، کافیِ در امتناع اجتماع نیست، چون طعم و مزه با سیاهی جمع می‌شود، با اینکه هردو از یک مقوله‌اند، پس ناگزیر باید دو متضاد در تحت جنس قریب بوده و هردو به‌واسطهٔ فصل مختلف باشند، در این‌صورت اگر بین آن‌دو تضادّی باشد، تضاد آن‌دو، از حیث جنس نبوده. بلکه از حیث فصل است، پس دو متضاد بالذات، هردو دو فصل‌اند، بدین شرط که دوفصل، در جنس قریب باهم اشتراک نداشته باشند، چون آن خارج از حقیقت آن‌دو است ـ چنانکه گذشت ـ و گاهی شرط می‌شود که دو متضاد در تحت جنس قریب باشند و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و نیز تعاقب فصول در نفس خودشان بریک موضوع ـ چنانکه شرط تضاد باشد ـ قابل تصور نیست، چون آنها را استقلالی در وجود نیست تا آنکه انتساب به یک موضوع یابند، و امکان تعاقبشان بریک جنس ـ همچنان که دانستی ـ نیست.

رهایی از این اشکال به این است که: جنس و فصل در وجود و جعل دو متحداند و هردو موجود به یک وجوداند، بدون تغایری بین آن‌دو در خارج، و هردو، در خارج عین نوع‌اند، بنابراین صفات فصول در اعیان، به‌عینه صفات انواع است که در نگرش عقلی تقوّم بدانها دارند، و چون تضاد از احکام خارجی متضادات است، ناگزیر موصوف بدانها انواع ـ به‌ذات خودشان ـ می‌باشند نه فصول ـ از آن‌روی که فصول‌اند ـ خلاصه آنکه تضاد بین دومتضاد، اگرچه به‌اعتبار فصل هریک از آن‌دو می‌باشد، ولی تعاقب در حلول ـ در موضوع ـ به‌اعتبار نوعیّت آن‌دو است، چون حلول در چیزی، گونه‌ای از وجود است و وجود جز به آنچه که در تحصّل خارجی استقلال دارد تعلق نمی‌گیرد، درحالی که فصول را در خارج هیچ استقلالی نیست، و اتصاف هریک از نوع و فصلِ مقوِّم به صفات خارجی نسبت به دیگری، بالذات است نه بالعرض، چون هردو در وجود خارجی باهم اتحاد دارند، نه صفات ذهنی که به‌اعتبار مغایر هم بودن آن‌دو در ذهن، عارض هریک از آن‌دو می‌شود.

و از آنچه که در دو متقابل (از اشکالات) شمرده شده ملکه و عدم است، و آن‌دو، دو اَمراند که یکی از آن‌دو وجودی است و دیگری عدمی، یعنی عدم است به‌جهت این وجودی، خواه (این وجودی) به‌حسب شخصش در وقت (ممکن) باشد و یا در غیروقت و یا به‌حسب نوع و یا به‌حسب جنس قریب باشد و یا جنس بعید، پس کوری و ظُلمت و ریختن مو به‌جهت بیماری موخوره بعد از ملکه و ساده زنخی ـ که پیش از آن بوده ـ می‌باشد، و عدم بَصَر که دربارهٔ شخص کور امکان‌پذیر است، و نبودن موی صورت برای زن ـ که برای نوع وی امکان‌پذیر است ـ تمام اینها در تحقق عدمیّات‌اند و در آنها امکان و قوّه مشروط است، از این‌روی بر معدوم صدق نمی‌کند.

اما در مشهور: ملکه عبارت است از قدرت برای شئی بر چیزی که شأنش آن است که هرگاه خواست برایش (حاضر) باشد، مانند قدرت بر دیدن، و عدم، نبودن این قدرت است همراه با بطلان آمادگی، در وقتی که شأنش آن است که باشد، مانند کوری، نه مانند ندیدن (جِرو) چشم پیش از گشادن چشم ـ .

اصطلاح منطقیان در عدم و ملکه همان معنی اول است، و همین‌طور اصطلاحشان در دو متضاد، تنها غیرمجتمع بودن آن‌دو در یک موضوع می‌باشد.

اما اِلٰهیان در هریک از آن‌دو، قید دیگری را اعتبار کرده‌اند: در دو متضاد: بودنشان درنهایت دوری و تباعد است؛ و در ملکه و عدم: عدمی سلبِ وجودی است که از شأنش این است که در این وقت باشد، پس هریک از دوبخش از تقابل به‌معنی اوّل، به معنی دوّم اعم و فراگیرتر از آن است ـ عموم و فراگیری مطلق نسبت به مقید ـ جز آنکه مطلق از تضاد به‌نام «مشهوری» نامیده می‌شود، از آن‌جهت که بین عموم فلاسفه مشهور است، و مقید به‌نام حقیقی نامیده می‌شود، چون در علوم حقیقی آنان اعتبار می‌گردد، و ملکه و عدم برعکس این است، چون مطلق را حقیقی و مقیّد را مشهوری می‌نامند.

و اشکالی که در انحصار تقابل در بخش‌های چهارگانه لازم می‌آید، از تقابل موی زنخ و ساده زنخی و تقابل بَصَر و عدم آن ـ از کژدم و درخت ـ چون آن از تضاد و از ملکه و عدم ـ بنابر تفسیر اخص ـ خارج است، از آن (عیب و اشکال) این‌گونه پاسخ داده‌اند که: حصر، فقط به‌اعتبار معنی اعم، یعنی مشهوری، از تضاد و حقیقی، از ملکه

و عدم می‌باشد تا امثالش در آن داخل گردند.

بحث و رهایی (از تنگنا)

در اینجا از دو وجه اشکال است: نخست آنکه: دو ضد در اصطلاح منطق ـ همچنان که ابن‌سینا و جزاو بدان تصریح دارند ـ لازم نیست که هر دو وجودی باشند، بلکه یکی از آن‌دو، عدمِ دیگری می‌باشد، مانند سکون برای حرکت و ظلمت برای نور و گنگی برای گفتار و مادینگی برای نرینگی و فردیّت برای زوجیّت و طاق بودن برای جفت بودن؛ و در سخن برخی از آنان (مشائیان) آمده که تضاد به معنی مشهوری، نامی است که بر تضاد حقیقی، و بر برخی از اقسام ملکه و عدم واقع می‌گردد، یعنی آنچه که در آن تعاقب بریک موضوع پدید می‌آید ـ بنابر شرطشان در تضاد مشهوری ـ حقیقت آنکه اعم و فراگیرتر از این است (و عدم اجتماع در یک موضوع می‌باشد) یعنی به‌واسطهٔ امکان انتقال در برخی از این امور، مانند نرینگی و مادینگی و جفت بودن و طاق بودن، با اینکه تقابل جفت بودن و طاق بودن ـ در مقام تحقیق ـ به ایجاب و سلب بازگشت دارد، بنابر هر تقدیری که باشد، قسیم برای تقابل ملکه و عدم و تقابل ایجاب و سلب نمی‌باشد.

دوّم آنکه: نهایت خلاف، شرط در تضاد مشهوری هم هست، چنانکه در بیان حکما مانند ابن‌سینا و جز او تصریح بدین امر شده است، بنابراین خروج تقابل سیاهی و سرخی، و همین‌طور تقابل سرخی و زردی مثلاً، از اقسام لازم می‌آید.

برخی از آنان این را ملتزم شده و چنین چیزی را «تعاند ـ باهم ستیز کردن» نامیده‌اند، بنابراین قسم پنجمی در نزد آنان ـ به اقسام تقابل ـ افزوده می‌گردد.

و برخی دیگر از این (اشکال) بدین بیان رهایی یافته که: تقابل وسایط (وسط ها) نیز ـ مانند تقابل اطراف ـ حقیقی هستند، چون نزد مشائیان، هر مرتبه‌ای از سیاهی مثلاً، مشتمل بر طبیعت سیاهی مطلقی است که شدیدتر بودن و ضعیف‌تر بودن را نمی‌پذیرد، و نیز مشتمل است بر خصوصیّت بودنش بر این اندازه از سیاهی، و آن نسبت به مرتبهٔ دیگری که تحت آن است سیاهی است و نسبت به‌مرتبهٔ دیگری که فوق آن است سفیدی می‌باشد، از این روی ابن‌سینا در بخش قاطیغوریاس کتاب شفا گفته:

سیاهی واقعاً شدت و ضعف را نمی‌پذیرد، بلکه چیزی که سیاه است با قیاس به دیگری می‌باشد.

و چون این ثابت شد، پس هر وسطی از و سطهای سیاهی ـ به‌اعتبار نفسش ـ در حکم طرف است، چون نزد آنان هیچ تفاوتی ـ به‌اعتبار طبیعت مشترک ـ بین آن‌دو نیست، و همین‌طور به‌اعتبار مقایسه‌اش با سیاهی تحت آن در مرتبه، و یا با سفیدی طرف و یا سفیدی وسط (تفاوتی نیست) برای‌اینکه سیاه، ضعیف بودنش آنگاه تحصُّل پیدا می‌کند که با سیاهی شدید قیاس شود، ولی اگر با آن مقایسه شود، آن سیاهی است نسبت با این، و این نسبت بدان سیاهی نیست بلکه سفیدی است و در این نگرش هیچ فرقی بین آن و بین سفیدی طرف نمی‌باشد، حکم وسط های سفیدی هم این‌گونه است؛ پس ثابت گشت که تضاد حقیقی همان‌گونه که بین اطراف پدید می‌آید، بین وسطها هم پدید می‌آید، برای اینکه دارای دوجهت اختلاف و توافق است و تقابل، فقط به‌اعتبار اوّل است، بنابراین در تقابل، بخش پنجمی افزوده نمی‌گردد.

این خلاصهٔ چیزی بود که برخی از بزرگان ـ از متأخران ـ بیان داشته است، و این با آنچه ما از روش و آراء حکمای پیشین ـ در شدیدتر بودن و ضعیف‌تر بودن ـ برگزیده‌ایم سازگار نمی‌باشد [۱].

بر آن این اشکال نیز وارد شده که: هر چیزی دارای ماهیّتی است که در ذات خودش ـ نه با قیاس با غیرذات خودش ـ متحصّل می‌باشد، مگر آنکه مضاف حقیقی بوده که همراه با تعقّل و وجودش، تعقّل چیز دیگر و وجود آن‌چیز هم جفت باشد، و شکی نیست که رنگ‌ها از مقولهٔ کیف است نه مقولهٔ مضاف، پس برای هریک آنها ماهیّتی متحصل ـ نه با قیاس با غیرخودش ـ می‌باشد، و تضاد از اموری است که عارض دو متضاد می‌شود، البته به‌حسب ذاتی آن‌دو، نه با مقایسهٔ یکی از آن‌دو با دیگری و نه با غیرآن‌دو، و مفهوم تضاد اگرچه از جزئیات اضافه است، ولی مقابلهٔ بین سرخی و زردی

۱. وجهش اینکه: مراتب وسط های سیاهی که گفته، لازم می‌آید که هریک از آنها نسبت با آنچه که تحت آن است سیاه باشد و نسبت با آنچه که فوق آن است سفید باشد، و این با رأی و روش پیشینان سازگار نمی‌باشد، چون آنان قایل به تشکیک در طبیعت واحداند، پس هر وسطی از آنها ـ بنابر آنچه برگزیده و اختیار کرده‌اند ـ در نفس خودش سیاه است، و همین‌طور فوق و تحت آن، این را نیک بفهم. «نوری»

ـ با قطع‌نظر از قیاس آن‌دو به اطراف ـ قطعاً ثابت است و از اقسام آن‌دو، چیزی جز تضاد نمی‌باشد.

گریزگاه

برای رهایی از این اشکال سزاوار است که از جانب مشائیان گفته شود: تضاد، ذاتاً بین طبیعت سیاهی و طبیعت سفیدی ـ با قطع‌نظر از خصوصیّات افراد ـ ثابت شده است، بنابراین هر مرتبه‌ای از مراتب سیاهی، ضد هر مرتبه‌ای از مراتب سفیدی می‌باشد، یعنی به‌اعتبار اشتمال این، بر طبیعت یکی از دوضد و آن، بر طبیعت ضد دیگری، نه به‌اعتبار خصوصیّات، پس تضاد بین دو وسط، مانند سرخی و زردی، به‌اعتبار سیاه بودن یکی از آن‌دو و سفید بودن دیگری، تضاد بالذات است، ولی به‌اعتبار دو خصوصیّت ـ یعنی یکی از آن‌دو سرخ باشد و دیگری زرد ـ تضاد بالعرض است، پس تضاد بین وسط ها، بازگشت به آنچه که تضاد بین اطراف بدان بازمی‌گردد دارد، بنابراین تقابل، از چهار تجاوز نمی‌کند.

ولی از جانب پیشینیان سزاوار است که گفته شود: تقابلِ بین مراتبِ یک کیفیّت، تقابل در کمال و نقص است، همچنان که در مراتب کمیّت، از نوع واحد می‌باشد، اما تقابل مرتبهٔ ضعیف از سیاهی با مرتبهٔ ضعیف از سفیدی، بنابر قیاس آنچه که در طریقه و روش دیگری بیان شده می‌باشد، یعنی تضاد بالذات بین دوسنخ آن‌دو ـ با قطع‌نظر از خصوصیّات ـ می‌باشد، ولی سخن در این باره ناتمام ماند که: تمام رنگها آیا از مراتب سیاهی و سفیدی‌اند و یا اینکه نیستند؟ و آنچه ما بیان داشتیم ـ همچنان که او هم گفته ـ بر اوّلی تمام است نه بر دوّمی، و پایهٔ اشکال بر مجرّد اصطلاح است و آن در امور عقلی و علوم حقیقی امر سستی است.

سخنی دقیق

چون اتصاف هریک از موجودات به‌واسطهٔ اضافه و سلب روشن شد، زیرا هیچ موجودی نیست مگر آنکه مضاف به غیر خود ـ به واسطهٔ علیت و یا معلولیّت و یا غیر این‌دو ـ می‌باشد و از وی اشیائی سلب می‌شود که کمترینش نقیض آن می‌باشد،

بنابراین تقابل تضایف، از جنسش هیچ‌چیزی ـ حتی واجب‌الوجود ـ خالی نیست، چون او مبدأ اشیاء است، اگرچه از یک‌یک جزئیاتش ـ مانند پدری و فرزندی و مجاورت و تقابل سلب و ایجاب ـ خالی است، و تقابل ایجاب و سلب هم این‌گونه است، یعنی مطلقا ـ نه از آن و نه از هریک از جزئیاتش ـ مانند «حجریت ـ سنگ بودن» و «لاحجریت» هیچ‌چیزی خارج نیست.

اما دو بخش اخیر از تقابل ـ یعنی عدم و ملکه و تضاد ـ همچنان که برخی از موجودات از خصوص آن‌دو ـ مانند سردی و گرمی و کوری و بینایی ـ خالی‌اند، همین‌طور بسیاری چیزها از مطلق تقابل آن‌دو خالی‌اند، برای‌اینکه مفارقات (مجردات) نه دوضد را می‌پذیرند و نه عدمِ مقابل ملکه را، چون هر چه برای آنها به امکان عام امکان‌پذیر است برایشان حاصل می‌باشد، بنابراین این‌دو بخش از تقابل ـ نه عام و نه خاص ـ دربارهٔ آنان جایز نیست.

۷
فصلی
در تقابل بین واحد و کثیر

چگونگی تقابل بین واحد و کثیر، از علومِ ربّانی است که خردهای صاحب‌نظران و اندیشمندان در آن سرگشته و حیران است، و تنها استواران در علم، به معرفت آن اختصاص دارند، برای‌اینکه تقابل آن‌دو، تقابل عدم و ملکه و تقابل سلب و ایجاب نیست، چون آن‌دو، وجودی‌اند، بنابراین یکی از آن‌دو، سلبِ دیگری نمی‌باشد، و تقابل دومتضاد هم نیست، یعنی به‌واسطهٔ نبودن نهایت خلاف بین آن‌دو، که در تضاد معتبر است، چون هیچ عددی نیست جز آنکه بیشتر از آن را می‌توان تصور کرد، و نیز به‌واسطهٔ نبودن تعاقب بر یک موضوع عددی، و وحدت هیولا که وحدت مبهم ظلی برآن اتصالات و انفصالات تعاقب دارد [۱].

۱. پس وحدت حقیقی که در وجود است مقابل کثرت مراتب که به‌واسطهٔ کمال و نقص مخالف هم‌اند نمی‌باشد، و این همان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است، بلکه دانستی که کثرت جز وحدت مکرر نیست، و ملاک اشکال بر آنان اینکه: تقابل بین آن‌دو نزد آنان مسلم است، ولی حیرت در تعیین بخشی از آن است و اصل تقابل در آن‌دو غیرمسلم است و بین آنها جز مجرّد مخالفت ـ به‌حسب مفهوم ـ نمی‌باشد. «سبزواری»

سپس کثرت، تقوّم به وحدت دارد و تقوّم ماهیّت یکی از دومتضاد به چیزی از نوع دیگر امکان‌پذیر نیست، و بین آن‌دو، تقابل تضایف هم نیست، وگرنه باید ماهیّت هریک از آن‌دو، با قیاس با دیگری معقول باشد، درحالی که چنین نیست، یا از جانب وحدت ـ روشن شد که معقولیّت آن مانند وجود ذاتش ممکن است که انفکاک پذیرد و از وجود کثرت و معقولیّت آن تجرّد و رهایی پیدا نماید ـ و یا از جانب کثرت، برای اینکه کثرت در ذات خود به‌سبب وحدت، کثرت است نه با قیاسِ به وحدت، و فرق بین دو معنی روشن است، و قیاسش با وحدت از جهت معلول بودنِ آن است نه از جهت آنکه کثرت است، چونِ کثرت بودنِ کثرت غیرمعلول بودن آن است، و بنابر قاعدهٔ آنان [1] (فلاسفه) کثرت، نفس معلولیّت نیست، وانگهی ما تقابل بین آن‌دو را از جهت تمانع آن‌دو می‌یابیم نه از جهت علیّت و ارتباط آن‌دو.

و نیز مضاف بودن چیزی به چیزی به‌حسب جوهر و ماهیّتش، موجب می‌شود که آن‌چیز نیز چنین باشد، پس اگر کثرت، جوهریّتِ اضافه بود، حتماً وحدت هم جوهریّت اضافه ـ همچنان که شأن دو متضایف در انعکاس است ـ می‌بود.

و همچنین [2] لازم می‌آمد که هردو در تحقق ـ از جهت وجود و تعقل از حیث این و این و آن و آن ـ متکافأً و همتا می‌بودند، درحالی که چنین نیست.

و برخی گمان کرده‌اند که تقابل بین آن‌دو، تقابل ذاتی نیست، ولی آن‌دو را تقابل تضایف عارض می‌شود، یعنی از آن جهت که وحدت مقوّم کثرت است و کثرت معلول و متقوّم بدان، و این سخن خالی از آمیزش و خلط نیست، چون آنچه ما از تقابل بین واحد و کثیر می‌فهمیم آن است که هریک از آن‌دو، دیگری را نفی می‌کند و در مقام حدوث و وجودش آن را باطل می‌نماید، و آن وحدتی که کثرت وارد شونده را نفی و باطل می‌کند، علّت این کثرت نیست، چون آن به‌وحدت دیگری از نوع خودش تقوّم دارد و متقوّم بدان، مقابل نوع دیگری از وحدت است ـ غیرآنچه که بدان تقوّم دارد ـ

۱. بلکه بنابر قاعدهٔ کلّی، برای‌اینکه هر ماهیّتی از آن‌حیث که ماهیّت است نه موجود است و نه معدوم و هیچ پنهانی در آن نیست، بلکه وجود خاص امکانی که بالذات عین معلول است و مجعول به حقیقت ـ بنابر قاعدهٔ او قدس سره ـ عین این مفهوم نیست. «سبزواری»

۲. چنانکه گفته‌اند بین دو متضایف هیچ علّیتی نیست و وحدت، علّت و متقدم بالذات است و کثرت، معلول و متأخر از وحدت است. «سبزواری»

مانند وحدت اتصال و کثرت آن، چون ما وقتی جسم را به دوبخش تقسیم می‌کنیم، در آنجا دو وحدت است: وحدتی که پیش از قسمت عارض متصل وحدانی بوده و جزء دو بودن که عارض مجموع دو نصف است نمی‌باشد، و وحدت دیگری است که آن عارض یکی از دو نصف بوده و مقوِّم دو بودن می‌باشد، و شکی در عارض شدنِ تقابل تضایف بین وحدت حادث (جدید) و دو بودن نیست، ولی سخن در تقابل وحدت (پیشین) و دو بودن که وارد شده می‌باشد که از چه بخشی از تقابل است.

اگر گویی: نفس مفهوم تقابل از باب اضافه است، ثابت می‌شود که تقابل وحدت و کثرت همان تقابل تضایفی است.

گویم: این مفهوم از طبایع عامِ عقلی است که تحققش جز در ضمن چیزی از اقسام آن امکان‌پذیر نیست، درحالی که سخن ما در تحقیق و ثبوت تقابل بین واحد و کثیر می‌باشد که به چه نوعی می باشد، بنابراین نخست تا یکی از اقسام معیّن آن (تقابل) تحقق و ثبوت نیابد، این مفهوم در نفس خود تحقق نمی‌یابد تا بر آن صدق شود که وی، جزئی از جزئیات مفهوم اضافه ـ به‌گونه‌ای که گذشت ـ می‌باشد.

برخی از آنان پنداشته‌اند که تقابل بین واحد و کثیر ذاتی نیست، و برای آن دلیل آورده‌اند که موضوع دو متقابل لازم است که واحد بالشخص [1] باشد، درحالی که موضوع وحدت و کثرت این‌گونه نیست، چون وارد شدن وحدت یا بر نفس کثرت است و یا بر اشیاء متعددی که به‌واسطهٔ اجتماع یک‌چیز که مجموع است ـ یعنی از آن‌روی که مجموع است ـ می‌گردند، و یا بر چیزی غیراینها که هنگام زوال آنها، به حدوثِ اتصالِ وُحدانیِ حادث می‌گردد، در هرحال، موضوع یکی از آن‌دو به‌عینه، موضوع دیگری نیست، و وارد شدن کثرت را بر وحدت ـ نفس آن و یاموضوع آن ـ قیاس بر این کن.

در این مطلب از جهاتی چند سخن است: نخست نقض است، یعنی اگر دلیل تمام بود، دلالت بر نفیِ تقابل بین وحدت و «لاوحدت» و کثرت و «لاکثرت» بود و فاسد بودن این امر روشن است.

۱. یعنی دو متقابل لازم است که بر یک موضوع واحد بالشخص ـ یعنی واحد شخصی ـ تعاقب داشته باشند. «سبزواری»

دوّم اینکه: موضوع دو متقابل لازم نیست که واحد شخصی باشد [۱]، بلکه گاه است که وحدتش نوعی و یا جنسی قریب و یا بعید می‌باشد، مانند مرد بودن و زن بودن برای انسان، و نر و ماده بودن برای حیوان، و حرکت و سکون برای جسم [۲]، و یا به‌حسب امری که اعم و فراگیرتر از تمام این امور می‌باشد، مانند خیریّت و شریّت برای شئی [۳]، و اگر چنین بود، لازم می‌آمد که برای ذاتیّات و لوازم ـ به اسلوب و نقائض آنها ـ تقابلی باشد، یعنی به‌واسطهٔ عدمِ بقای شخص هنگام زوال آنها.

سوّم اینکه گفته: بر تقدیر تمام بودنش، این در وحدت شخصی و کثرتِ مقابل تمام است ـ نه در غیرآن ـ برای‌اینکه واحد بالمحمول و یاموضوع و یا بالمناسبه مثلاً، گاه در آن ـ به‌ابقاء آن ـ تکثّر می‌یابد.

چهارم اینکه: بقای موضوع ـ هرگونه که باشد ـ از شرایط مطلق تقابل نیست، بلکه بعضی از شرایط آن است ـ مانند تضاد ـ چنانکه ابن‌سینا در بخش قاطیغوریاس کتاب شفا گفته: لازم نیست که در دو متضایف، تعاقب بر یک موضوع باشد و یا آنکه آن‌دو، در یک موضوع اشتراک داشته باشند تا آنکه موضوعی که خود علّتِ امری هست، ناگزیر آن را این امکان لازم آید که معلول گردد، و یا آنکه آنجا موضوع مشترکی باشد، البته اگر علّیّت و معلولیّت از باب مضاف باشد.

برخی دیگر از آنان معتقداند که تقابل بین آن‌دو ـ بالذات ـ از باب تضاد است، و بر اینکه تقابل بین آن‌دو بالذات است استدلال نموده که: ما چون به مجرّد مفهوم آن‌دو نگریستیم و از اینکه یکی از آن‌دو، علّت و یا پیمانه دیگری است دیده پوشیدیم، یقین به‌عدم اجتماع آن‌دو، در یک ذات و در یک زمان و از یک جهت می‌کنیم؛ و بر اینکه تقابل بین آن‌دو به تضاد است استدلال کرده که: آن چیزی از بخش‌های سه‌گانهٔ باقیماندهٔ از تقابل نیست؛ اما تضایف: به‌واسطهٔ متکافأ (همتا) نبودن وحدت و

۱. یعنی لازم نمی‌آید که دو متقابل برموضوع واحد شخصی تعاقب داشته باشند. «سبزواری» ۲. یعنی حرکت انسان مثلاً با سکون جماد، چون این مثالی برای وحدت جنسی بعید است، اما حرکت این سنگ و سکون آن، معلوم است که آن‌دو، برموضوع (واحد) شخصی تعاقب دارند، و همین‌طور در خیریّت و شرّیّت، مراد خیریّت حق تعالی و شرّیّت هیولا است. «سبزواری» ۳. پوشیده نیست که تقابل ذاتیات و لوازم ـ با نقائضشان ـ به‌حسب حمل عِلّی است نه به‌حسب وجودی ـ چنانکه مصنف قدس‌سره پیش از این بدان تصریح کرده است ـ «سبزواری»

کثرت است از جهت وجود و تعقل، درحالی که دومتضایف لازم است که چنین باشند؛ اما دو بخش دیگر: به‌واسطهٔ اینکه یکی از دومتقابل در آن‌دو، سلب برای دیگری است، و از آنجا که وحدت مقوِّم کثرت است، سلب برای آن نیست، و کثرت چون تقوّم به وحدت دارد، سلب برای آن نمی‌تواند باشد، وگرنه شئی، علّت برای عدم خودش خواهد بود؛ و آنچه گفته‌اند: ضد، تقوّم به ضدّ خودش نمی‌تواند داشته باشد، این یک ادعای بدون دلیل است، درحالی که واقعیّت برعکس آن است، آیا نمی‌نگری که پیسی (سیاه و سفید شدن پوست) ضد هریک از سیاهی و سفیدی است، با اینکه به هردو تقوّم دارد؟

بحث و ارزیابی

سخن این گوینده خالی از سستی و آشفتگی نیست، برای‌اینکه حکم به ـ تضاد ـ بر این تقابل، به‌واسطه نفی آنکه این، یکی از بخش‌های باقی‌مانده است ـ با نفی شرط تضاد از جایز بودن تعاقب بر یک موضوع ـ می‌باشد، و بودن دوطرف بر نهایت تباعد و دوری، سزاوارتر از حکمِ برآن، به اینکه یکی از باقی‌مانده‌ها است نمی‌باشد، چون در این‌صورت، تخصیص بدون مخصّص است؛ و اما اینکه گفته: امتناع تقوّم ضد به ضد، یک ادعای بدون دلیل است، این تُهمت و دروغ است، چون دلیل آنان این است که: دوضد، دو متفاسد و تباه‌کنندهٔ یکدیگراند، بنابراین حصول ماهیّت حقیقی، نه از ضد آن و نه از دوضد امکان‌پذیر نیست، و ابلق (سیاه و سفید) دارای ماهیّتی وحدانی نیست، بلکه وحدتش به مجرّد فرض و اعتبار می‌باشد.

پس روشن شد آنچه که در بیان تحصیل بخشی از تقابل ـ در تقابل واحد و کثیر ـ بیان داشته‌اند هیچ حاصل و نتیجه‌ای نداشته است، بنابراین بر آنان واجب و لازم است که برای آن بخش پنجمی قرار دهند، ولی مشهور همان است که ما از اقسام چهارگانه ـ با خواص و لوازم آنها ـ بیان داشتیم.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر اول

مرحلهٔ ششم

علّت و معلول

مرحلهٔ ششم

در علّت و معلول و در آن فصلهایی چند است:

فصل اول

در تفسیر و تعریف علّت و تقسیم آن

گوییم: علّت دارای دو مفهوم است: یکی از آن‌دو چیزی است که از وجودش وجود چیز دیگری حصول می‌یابد و از عدمش عدم چیز دیگر، دوّمی چیزی است که وجود شئی برآن موقوف است، پس با عدم آن ممتنع می‌شود ولی با وجودش وجوب پیدا نمی‌کند، و علّت به معنی دوّم به علّت تامه، یعنی علّتی که هیچ علّتی غیرآن ـ بر اصطلاح اوّل [1] ـ نمی‌باشد، و به علّت غیرتامه که بخش به‌صورت و مادّه و غایت و فاعل می‌گردد، تقسیم می‌شود.

و قایل به اینکه اطلاق نام علّت بر این چهار به اشتراک است بر خطا می‌باشد، به‌ویژه آنکه می‌گوید: علّت، بخش به چنین و به چنان می‌شود، بلکه حقیقت این است که آن مقول بر کُلّ ـ به‌معنی دوّم ـ می‌باشد.

بسا که بگویند: علّت یا جزء شئی است و یا اینکه جزء آن نیست، و جزء، بخش به آنچه که شئی بدان بالفعل ـ یعنی صورت ـ و آنچه که شئی بدان بالقوّه یعنی

---

۱. اصطلاح اوّل متعلق به علّت تامه است و یا متعلق به محذوف می‌باشد، یعنی زیادی و علاوهٔ برمعنی اوّل، چون معنی اوّل بر جزء اخیر از علّت تامه صدق می‌کند و بدان سبب ـ به معنی اخص ـ گفته می‌شود، خلاصه آنکه چیزی که از وجودش حصول می‌یابد وجود است و علّتی غیرآن نمی‌باشد. «سبزواری»

مادّه است ـ می‌گردد، و آنچه که جزء نیست یا آن است که شئی برای آن می‌باشد ـ و آن غایت است ـ و یا آنکه شئی بدان می‌باشد ـ و آن فاعل است ـ و گاهی فاعل، بدانچه که شئی از آن است ـ یعنی «مامنه» [1] و جدا و مباین شئی است ـ اختصاص دارد که به‌نام: مامنه الشئی که مقارن نام عنصر می‌باشد نامیده می‌شود، و مادّه نیز اعتبار علّیّتش بدانچه که از آن است ـ یعنی ما منها ـ مانند نوع عنصری، و بدانچه که در آن است ـ یعنی مافیها ـ مانند شکلها و هیآت، مختلف می‌گردد، و گاهی هم همگان در نام علّت مادّی ـ به‌واسطهٔ اشتراکشان در معنی قوه و استعداد ـ جمع می‌آیند و درنتیجه علّتها چهار می‌شوند، و گاهی هم تفصیل پیدا می‌کند و پنج می‌شود.

و صورت نیز گونهٔ تقوّمش به مادّه و به مجموع آنها مختلف می‌گردد، و سزاوار آن است که ـ به اعتبار اوّل ـ به فاعلیّت بازگشت داده شود ـ اگرچه با شریک غیر مقارنی که موجب بخشش این علّت و اقامهٔ قرین این بدان است باشد ـ چنانکه بیان و بحث آن در چگونگی تلازم بین مادّه و صورت خواهد آمد ـ .

بنابراین صورت، اگرچه برای مادّه صورت است، ولی علّتِ صوری آن نیست، بلکه علّت فاعلی وی است؛ از اینجا تباهی پندار آن‌کس که می‌پنداشت فاعل، به غیر اختصاص دارد دانسته می‌شود؛ مقارن و قابل نیز اگر مبدأ برای آنچه که در آن است باشد، مبدأ برای صورت نخواهد بود، چون صورت برآن پیشی دارد، بلکه برای عرض خواهد بود ـ به‌جهت تقوّم داشتن بالفعلش در آغاز به‌صورت ـ چون به‌اعتبار ذاتش بالقوه است و هرچه بالقوه ـ از آن جهت که بالقوه است ـ باشد، محققاً مبدأ نمی‌تواند باشد، ولی می‌تواند مبدأ ماهیّت مرکب و یا مبدأ وجود عرض ـ پس از تقوّم به‌صورت ـ باشد.

از آنچه بیان داشتیم روشن شد که هریک از مادّه و صورت می‌تواند که علّت قریب و علّت بعید مرکّب از آن‌دو ـ به‌دو اعتبار ـ باشد، امّا صورت: اگر صورت حقیقی و از مقولهٔ جوهر باشد، بالفعل مقوّم مادّه می‌باشد و مادّه، علّت برای مرکّب، پس صورت ـ به این اعتبار ـ علّتِ برای علّتِ مرکّب می‌باشد، ولی آن ـ از آن‌جهت که جزء صوری مرکّب است ـ علّتِ صوری آن نیز می‌باشد، بنابراین هیچ واسطه‌ای بین آن‌دو

۱. فاعل را: ما منه الشئی و مادّه را: ما منها الشئی و صورت را ما بها الشئی و علّت غایی را: ماله الشئی گویند. «م»

نمی‌باشد، امّا مادّه: اگر مرکّب، ماهیّت صنفی باشد و صورت، هیئت و شکل عرضی، مادّه ـ موضوع ـ و مقوّمِ آن عَرَضی خواهد بود که خود علّتِ صوری برای مرکّب صنفی می‌باشد، پس مادّه، از این جهت علّتِ علّتِ مرکّب خواهد بود، همین‌طور از آن‌جهت که جزء مرکّب است، علّت مادّی آن نیز می‌باشد، بنابراین هیچ واسطه‌ای بین آن‌دو نمی‌باشد.

خلاصه آنکه: مادّه و صورت، دو علّت قریب برای معلول ـ از آن‌جهت که آن‌دو، دوجزء آن می‌باشند ـ هستند، لذا یکی از آن‌دو، علّتِ صوری، و دیگری علّتِ مادّی می‌باشد، و چون یکی از آن‌دو، علّتِ علّتِ مرکّب باشد، در این‌صورت گونهٔ تقویم و برپایی آن‌دو، نسبتِ به مرکّب، این‌گونه نخواهد بود، چون مادّه ـ در تقویم توسیطی (واسطه قرار دادن) خود نسبت به مرکّب ـ علّتِ مادّی آن نمی‌باشد، و همین‌طور صورت ـ در تقویم توسیطی خود نسبت به مرکّب ـ سببِ صوری نمی‌باشد.

سپس بدان که: این علّتهای چهارگانه، بینشان مناسبات و ارتباطهای فراوانی پیدا می‌شود:

از جمله آنکه: هریک از فاعل و غایت ـ از جهتی ـ سبب برای دیگری می‌باشد، پس فاعل ـ از جهتی ـ سبب برای غایت می‌باشد، چرا نباشد، چون او است که وی را در خارج تحصّل می‌بخشد، و غایت هم ـ از جهتی ـ سبب برای فاعل می‌باشد، چرا نباشد، چون او است که فاعل، برای او فعل را انجام می‌دهد، از این روی اگر به تو گفته شود که: چرا ورزش می‌کنی؟ خواهی گفت: برای اینکه سالم باشم، و اگر به تو گفته شود: چرا سالمی؟ خواهی گفت: برای اینکه ورزش می‌کنم، پس ورزش، سببِ فاعلی سالم بودن است، و سالم بودن، سبب غایی ورزش است، و فاعل، علّتِ وجود ماهیّتِ غایت در عین و خارج است، نه برای غایت بودن غایت و نه برای ماهیّت آن، و غایت (به وجود ذهنی آن) علّت است برای فاعل بودن فاعل.

و از آن جمله اینکه: یک یک از مادّه و صورت، به‌گونهٔ دیگری ـ همانطور که بدان اشاره شد ـ سبب برای دیگری است؛ و از آن جمله اینکه: برخی از این علتها با برخ دیگر اتحاد پیدا می‌کنند، و چنانکه خواهد آمد: فاعل همگان، از جهت وجود و عقل، غایت همگان است، و بسا اتفاق می‌افتد که ماهیّت هرسهٔ از آنها ـ یعنی فاعل و

صورت و غایت ـ یک ماهیّت می‌باشد، برای اینکه در پدر، مبدئی برای پدید آمدن صورت آدمیّت از نطفه می‌باشد [۱]، و آن (مبدأ) صورت آدمیّت است که از آن پدید آمده نه چیز دیگر، درحالی که حاصل در نطفه جز صورت آدمیّت نمی‌باشد، و آن نیز غایتی است که نطفه به‌سوی آن حرکت می‌کند، ولی آن از حیث تقوّم با مادّهٔ نوعِ انسان، صورت است، و از حیث آنکه حرکتش از آن آغاز می‌شود، فاعل است، و از آن جهت که حرکتش بدان منتهی می‌شود، غایت است، و چون قیاس با حرکت شود، یک‌بار فاعل است، و یک‌بار غایت، فاعل است به‌اعتبار آغاز حرکت، و آن صورتِ پدر است، و غایت است به‌اعتبار انتهای حرکت، و آن صورتِ فرزند است، چنانکه مفصّل این مطلب در کتاب شفا آمده است.

۲
فصلی
در وجوب وجود علّت نزد معلولش و در وجوب وجود معلول نزد وجود علّت خود

نخست آنکه: معلول چون در ذاتش ـ از حیث وجود و عدم ـ ممکن است، و دانستی که وجوب و امتناع، شئی را از نیاز به علّت، بی‌نیاز می‌کند، پس در برتر بودن یکی از دوطرف بر دیگری، ناگزیر از احتیاج به برتری دهنده است و ناگزیر باید این برتری‌دهنده ـ حال حصول این ترجیح و برتر بودن ـ حاصل باشد، وگرنه از آن بی‌نیاز خواهد بود، سپس آنکه برتری دهندهٔ وجود چون محال است که عدمی باشد، پس لازم است که وجودی باشد، در این‌صورت: ناگزیر از وجود برتری دهنده ـ حال حصول برتر ـ می‌باشد و این همان مطلوب است.

دوّم آنکه: محصّلان و دانش جویان (فلسفه) گویند: واجب‌الوجود اگر برتری‌دهندهٔ (مرجِّح) وجود غیرخودش باشد یا این است‌که از جانب ذات مخصوص خودش

۱. مراد از صورت آدمیّت، صورت نوعیهٔ در انسان است، چون آن ـ از آن جهت که در پدر است ـ فاعل صورت نوعی ـ از آن‌جهت که در فرزند است ـ می‌باشد، و اینکه فاعل الهی ـ الله ـ است و یا برخی از مقربان بارگاه او که به فرمان و نیروی او انجام می‌دهند، و مراد از صورت نوعیه شکل و خط و هیئت نیست، چون فاعل طبیعی آنها قوهٔ مصوره ـ نزد ابن‌سینا ـ و یا رب‌النوع ـ نزد شیخ‌اشراق ـ می‌باشد نه صورت و شکلی که در پدر است. «سبزواری»

برتری‌دهندهٔ وجود غیرخودش است ـ در این‌صورت غیرذاتش بر وجود ممکنات تقدم ندارد ـ و یا اینکه به‌واسطهٔ امری است که لازم او می‌باشد، چنانکه برای ذاتش ـ آن‌گونه که همگان پندارند ـ صفتی فرض شود، یعنی او را صفاتی باشد که واجب‌الوجوداند، در این‌صورت مرجّح (برتری‌دهنده) دائم است و درنتیجه ترجیح (برتری) هم دائم است، چون اگر او حصول یابد و با او از صفات دائم چیزی فرض نشود و شئی حصول نیابد، در این‌صورت مؤثر وجودِ ممکنات ـ به‌گونه‌ای که تأثیرش موقوف بر غیرخودش نباشد ـ نیست، زیرا وقتی آنچه که بدان مؤثر، مؤثر می‌شود تحقق یافت، صدورِ اثر از او، یا ممکن است و یا واجب، اگر ممکن باشد، درخواست سبب مرجحِ دیگری را می‌کند، در این‌صورت مرجّح، مرجّح نمی‌گردد ـ مگر با آن مرجح دیگر ـ درحالی که ما فرض کردیم مؤثریّت او نیازمند به چیز دیگری نیست و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

سپس (گوییم:) سخن در صدور اثر ـ پس از انضمام این مرجّح ـ باقی خواهد ماند، یا این است که تسلسل لازم می‌آید و یا اینکه ثابت می‌شود که: وقتی مؤثر به تمامش پدید آمد، اثر لازم آمده و به دوام آن ادامه می‌یابد؛ ولی اگر مؤثریّتش نه از جانب ذات مخصوص خودش و نه از جانب چیزی از لوازم ذاتش باشد، باید از جانب امری منفصل و جُدا باشد، و آن امر اگر حادث باشد، سخن گفتن در آن، مانند گفتگوی در معلولِ اوّل است و تسلسل نمی‌یابد، بلکه ناگزیر است که منتهی به واجب‌الوجود گردد، پس سخن باز می‌گردد به اینکه: دوام آن به‌واسطهٔ دوام علّتش لازم می‌آید، و در این‌باره اختلافی نیست که آن حادث، وقت و یا مصلحت و یا داعی (درخواست کننده) و یا اراده و یا هرچیزی که هست نامیده شود.

اگر گفته شود: باری‌تعالی فاعلِ مختار است و جایز می‌باشد که به اختیار قدیم، اختیار (ارادهٔ) احداث و پدید آوردن چیز معینی را در زمان معیّن ـ غیر زمان دیگری جز آن ـ بکند.

گوییم: آیا او را این اختیار هست که ایجاد را در غیرآن وقت اختیار کند یا نیست؟ اگر این امر امکان‌پذیر نیست، پس او موجب است نه مختار [1].

۱. برای اینکه وجوب به اختیار، منافی اختیار نیست، پس جایز است که ایجاد، در چیزی باشد که همیشه واجب است و در ازل ممتنع، با اینکه حق تعالی مختار است. «سبزواری»

و نیز: در این‌صورت تحقق فعل، با اینکه در آن وقت است در ازل لازم آید [1].

و نیز نزد وقوع آن فعل، اختیار ـ به‌واسطهٔ وقوع پیدا کردنش ـ باطل می‌شود، و این اختیار، واجب و لازم نیست، وگرنه وقت وقوعش باطل نمی‌گشت، و چنانکه گفتیم از لوازم ذاتش هم نیست، پس ناگزیر باید وجوبش به‌سبب علّت دیگری باشد، چون ذات، اگر در وجوبش کافی بود، هنگام وقوع فعل باطل نمی‌گشت، بلکه بادوامش دوام پیدا می‌کرد، درحالی که چنین نیست.

و واجب بودنش نیز به‌سبب علّت دیگری باطل است، چون غیر ذات او هم مستند به اختیار او است، پس اگر اختیارش مستند به غیرذات خودش باشد، دَور لازم می‌آید، و اگر امکان آن را داشت که واقع شدن عالَم را در غیرآن وقتی که وقوعش را اختیار کرده باشد، هیچ‌یک از دواختیار بر دیگری ترجیح و برتری نداشت ـ مگر به‌سبب مرجّح و برتری‌دهنده‌ای ـ و سخن را‌انتقال بدان مرجّح می‌دهیم، و آن اینکه اگر اختیار دیگری باشد، اختیارات تسلسل پیدا کرده و منتهی به ذات او می‌گردد، در این‌صورت سخن بازگشت به صدور اوّلین صادرشوندگان از ذات او پیدا می‌کند، خواه آن اختیار باشد و یا چیزی دیگر، در اینجا است که مردم پراکنده و فرقه‌فرقه شده و هریک گروهی شدند.

از آن گروه دسته‌ای هستند که جایز می‌دانند مختار، یکی از دو امرِ مساوی و برابر را ـ غیر از دیگری ـ اختیار کند، نه برای امری که آن برا و واجب و لازم کرده، همچنان که فرارکنندهٔ از درّنده اگر دو راه مساوی از تمام وجوه در راه گریختنش باشد، یکی از آن‌دو را به اختیار خویش ـ غیر از دیگری ـ بدون سبب مرجّحی می‌پیماید.

و برخی دیگر از آنان گویند: شأن اراده، تخصیص یکی از دوجانب مساوی است

۱. برای اینکه اختیار مسبوق بودن فعل است به علم و مشیّت و اراده و قدرت، و علم حقّ‌تعالی فعلی و منشأ وجود معلوم است، و نیز ارادهٔ او هم نافذ است، بنابراین فعل و ابداع حق‌تعالی محتاج به حضور این وقت است، ما را دفع‌کنندهٔ دیگری است و آن اینکه: اراده موجب فعل است و نسبتش به قدرت ـ نزد آنان ـ نسبت وجوب است به امکان، چون آن جزء اخیر علّت تامّه‌ای است که معلول از آن تخلّف نمی‌پذیرد، چون اراده عبارت است از قصدی که پس از عزم و جزم و میل می‌باشد، درحالی که اختیار، مسبوق بودن فعل است به چهارتای مذکور و یا نفسِ اراده، بنابراین فعل، چگونه از آن تخلّف دارد؟ و این اختیاری که در یک‌وقت و فعلی که در وقت دیگر است، علم و رؤیت و تصدیق و جزم است، و این اراده میلی و کلّی است. «سبزواری»

ـ به‌واسطهٔ وقوع [1] ـ نه بنابر سزاوار بودن و یا سبب و انگیزه و یالِمیّت (چرائی)، بلکه بدان جهت که خاصیت اراده این است که یکی از دو همانند را ـ بدون نیاز به مرجِّح و برتری‌دهنده و لِمیّتی ـ برتری و ترجیح دهد، برای اینکه از آنجایی که صفت مرجِّحی است، برای آن از صفات نفسی و از لوازم ماهیّت می‌باشد و آن علّت‌بردار نیست، زیرا حیوان بودن انسان علّت‌بردار نیست و اینکه مثلّث دارای زاویه است علّت ندارد.

و برخی دیگر از آنان گویند: خداوند متعال عالِم به تمام معلومات است و می‌داند کدام از معلومات وقوع پیدا می‌کنند و کدامشان وقوع پیدا نمی‌کنند، پس آنچه از معلومات را می‌داند که وقوع پیدا می‌کنند، واجب‌الوقوعند، چون اگر واقع نشوند، علم او جهل خواهد بود، و چون این اختصاص به وقوع دارد و غیر این وقوعش ممتنع [2]، از این‌روی اراده می‌کند آنچه را که می‌داند وقوع پیدا [3] می‌کند، و غیر آن را اراده نمی‌کند، چون ارادهٔ محال محال است.

برخ دیگر آنان گویند: افعال حق‌تعالی از مصالح خالی نیست و ما این مصالح را نمی‌دانیم، بنابراین تخصیص دادن حق‌تعالی ایجادش را به وقتی معیّن، برای آن است که عالِم است به اینکه وقوعش در آن وقت، در بردارندهٔ مصلحتی است که اگر در غیرآن وقت وقوع یابد (آن مصلحت) از دست می‌رود.

برخی دیگر آنان گویند: عدمِ صدور فعل از او در ازل [4]، بستگی به امری که بازگشت به فاعل داشته باشد ندارد، بلکه بستگی به امری دارد که بازگشت به فعل ـ از آن حیث که فعل دارای اوّلی نیست ـ دارد، و ازل چیزی است که اوّلی ندارد و جمع بین این‌دو متناقض و ممتنع است.

گویم: این سخن به هیچ‌وجه درستی ندارد ـ البته اگر گوینده‌اش بداند که چه گفته ـ همچنان که درباب حدوث عالم اجسام این مطلب به‌زودی برایت روشن خواهد گشت.

۱. پس نسبت اراده به قدرت ـ نزد آنان ـ نسبت وجوب است به امکان. «سبزواری» ۲. یعنی: وقوعش پیش از زمان وقوع زمان آن ممتنع است. «سبزواری» ۳. یعنی: اراده تابع علم است و هرچه را که علم حکم به امکان آن می‌کند امضا می‌نماید، یعنی وقوع آنرا در آنچه که پیوسته ممکن است ـ نه پیش از آن ـ و دانستی که آن ممنوع است. «سبزواری» ۴. و به این از قول به اینکه خداوند آنچه را که می‌داند واقع می‌شود اراده می‌کند امتیاز می‌یابد، چون آنجا علّت حدوث را علم او قرار داده و اینجا، حدوث را ذاتی فعل قرار داده است. «سبزواری»

و برخی دیگر آنان برای واجب‌الوجود ارادات متجدد نامتناهی سابق و لاحق اثبات کرده و پنداشته که او ـ تعالی ـ کاری انجام می‌دهد و سپس بعد از آن ارادهٔ چیز دیگری می‌کند و انجام می‌دهد و پس از آن اراده دیگر می‌کند....

ما در اینجا آغاز به ویران کردن اساس این سخنها و بیان رخنه‌ها و خِلل‌هایی که در آنجا است می‌کنیم:

امّا اینکه گفته‌اند: چرا ترجیح یکی از دواختیار ـ بدون مرجّح و برتری دهنده‌ای ـ جایز نیست؟ دفعش به دو وجه است:

نخست آنکه: راه اثبات صانع، به‌سبب آن بسته می‌شود، برای اینکه راه اثبات آن این است که جایز، بی‌نیاز از مؤثرنیست، و اگر ما این قاعده را باطل کنیم، امکان اثبات واجب‌الوجود برای ما نمی‌ماند.

دوّم: حاجت ممکن‌الوجود و ممکن‌العدم به‌سبب است که بیانش گذشت، درحالی که به وضوح معلوم است، و هرکس انکار این مطلب کند، از زبان، انکار و ستیز می‌کند و در دل و ضمیر معترف است؛ و آنچه اشکال که دربارهٔ صور وارد کرده، تا آنجا مرجّح و برتری‌دهنده‌ای تحقق و ثبوت نیابد، حصول یکی از دوجانب محال است، برای اینکه وجود مرجّح، غیر از علم به وجود او است، درحالی که ضروری، وجود او است نه علم به او؛ بسا می‌شود که یکی از آن‌دو، از دیگری منفک و جُدا می‌گردد و این‌چیزی است که خردمند گاهی از جانب خودش آن را می‌یابد، در این‌صورت در مقام تساوی انگیزه و علتهای جهات، در موضع خود می‌ایستد و تامرجّح و برتری‌دهنده‌ای پیدا نشده حرکت نمی‌کند.

امّا آن‌کس که گفته: اراده صفتی مرجّح و ذاتی است و آن (مرجّح بودن) از خاصیّت و ویژگیهای آن می‌باشد، گفتار او را حاصلی نیست، برای اینکه اگر دوجانب نسبت به اراده برابر باشند، هیچ‌یک از آن‌دو ـ جز به‌واسطهٔ مرجّحی ـ تخصیص نمی‌پذیرد، چون ممکن، جز به‌واسطهٔ مرجّح وقوع نمی‌یابد.

امّا خاصیّتی که مدّعی‌اند، آن یک هوس بیش نیست، آیا این‌گونه نیست که اگر جانب دیگری که مساوی این جانب فرض شده اختیار شود، این خاصیّت با آن‌هم حاصل است؟ سپس (گوییم:) تعلق اراده به‌چیزی، با اینکه نسبت آن به دوجانب برابر

است غیرمعقول می‌باشد، برای اینکه ارادهٔ به‌چیزی نخست حصول پیدا نمی‌کند و سپس تعلّق بگیرد، برای اینکه اراده‌کننده مطلقا، هر حادثه و پیش‌آمدی را که اتفاق افتد و نه چیز بخصوصی را اراده نمی‌کند، چون آن از صفات اضافی است و ارادهٔ غیرمضاف به‌چیزی و مضاف به‌چیز بخصوصی اصلاً قابل تعقّل نمی‌باشد.

سپس (گوییم:) به این اراده، تخصیص به بعض جهات امکان عارض می‌شود، بلکه وقتی تصوّر واقع گشت و ادراک مرجِّح و برتری‌دهنده به یکی از دوجانب حاصل شد، ارادهٔ متخصِّص (اختصاص‌دهنده) به یکی از آن‌دو، حصول می‌یابد، بنابراین ترجیح، براراده تقدّم و پیشی دارد.

و امّا آنچه که در بخش سوّم بیان داشته‌اند که: او آنچه را که می‌داند وقوع پیدا می‌کند اراده می‌نماید؛ گوییم: علم او به‌وقوع در فلان وقت اگر تابع وقوعش در آن وقت معیّن باشد، شکی نیست که تخصیص وقوعش در آن وقت تابع قصد او است به وقوعش در آن وقت، پس اگر قصد به‌وقوع آن در آن وقت تابع علمش به‌وقوع آن در آن وقت باشد، دَور لازم می‌آید.

و نیز بطلان شیئیّت معدومات را و اینکه ماهیّات تابع وجودات‌اند دانستی [1]، و به‌زودی خواهی دانست که علم حق‌تعالی سبب برای تحصّل ممکنات بوده و بر آنها پیشی دارد، نه اینکه تابع حصول آنها است.

امّا آنچه که در بخش چهارم از رعایت مصالح بندگان بیان داشته‌اند، گوییم: مصلحتی که مترتّب بر وقوع فعل در وقت معین می‌گردد یا از لوازم وجود آن فعل است، در این‌صورت هرگاه که پدید آمد مترتّب بر آن می‌گردد، و آنچه که این‌گونه نیست، مرجّح برای وقتی غیروقت دیگر نمی‌باشد، و یا از لوازم وجود آن فعل نیست، در این‌صورت آن مصلحت، ترتّبِ بر حصولش در آن وقت ـ غیر دیگر اوقات ـ از قبیل

۱. یعنی علم او در ازل ـ با آنچه که موجود بر آن است ـ اگر به‌سبب شیئیت وجود باشد، دَور لازم می‌آید، و اگر به‌سبب شیئیت ماهیت باشد، ثبوت معدوم لازم می‌آید، و اگر به‌سبب شیئیت ماهیت و عین ثابت که از جهت تبعیت و طُفیلی (ناخواسته) متقرّر به‌وجود حق‌تعالی باشد، این‌چیزی است که بدان نرسیده‌اند، چه رسد به رسیدنشان (بدین مطلب) که آن به‌سبب درنوردیده شدن اشیاء به‌گونه‌ای برتر و وسیع‌تر، در وجود بسیط الحقیقه می‌باشد، با اینکه این علمِ ازلیِ وجوبی مخصِّص (اختصاص‌دهندهٔ) حدوث نمی‌باشد، چون فعلی است. «سبزواری»

جایز بودنها می‌باشد، پس سخن را انتقال به‌سبب تخصیصِ بدان وقت ـ غیر دیگر اوقات ـ می‌دهیم، مگر آنکه مؤثر در تخصیص بدان وقت ذات (خود) وقت باشد [۱]، پس وقت، امری وجودی خواهد بود، و هیچ‌وقتی نیست مگر آنکه پیش از آن وقت دیگری است، و چون اوقات موجوداند و آن (مصلحت) ناگزیر مترتّب و ممکن‌الوجود و صادر از باری‌تعالی است، بنابراین مؤثریّت او ـ تعالی ـ دائمی می‌باشد و این همان مطلوب است [۲].

و نیز: خردمند چگونه به همین مقدار از عقلش بسنده می‌کند که به‌گوید: اگر چندین برابر بر مقدار این جهان افزوده شود به‌طوری که نتوان آن را بر شمرد، مصالح بندگان باطل می‌گردد، و اگر زمان خلقتش چندین برابر بر وقت معیّن پیشی داشت، مصالح آنان باطل می‌گشت، و نیز لازم می‌آمد که فعلِ مطلقِ الهی معلَّلِ به غیرخودش باشد.

و امّا اینکه گفته‌اند: به‌واسطهٔ امتناع فعل سابقاً حصول پیدا نکرده است؛ این سخن اگرچه در جزئیات افعال و خصوصیّات طبایع متجدّد ـ به هویّات شخصی ـ وجهی دارد [۳]، ولی قایل بودن بدان در مطلق صنع و ایجاد ممتنع است، چون به‌زودی روشن خواهد شد که ممکن ـ به‌واسطهٔ امکانش نه حدوثش ـ نیازمند به علّت است، و اینکه در فعلِ مطلق، پیش بودنِ عدم لازم نیست، و اینکه عالم ممکن‌الحدوث است [۴] و دارای هیچ ابتدا و آغازی نیست [۵]، چون هیچ‌وقتی نیست که فرض شود تا اوّلِ اوقاتِ امکان برای شئی باشد جز آنکه آن، پیش از او ممکن‌الحدوث بوده است، سپس (گوییم:) تخصیص شئی به‌وقت خودش و مسبوق بودنش به عدمِ خاصِ زمانی، فقط پس از وجود زمان پدید می‌آید و حصول پیدا می‌کند، همچنان که تخصیص آن به مکانی خاص، غیرآن مکان، پس از وجود مکان تحقق می‌پذیرد.

۱. در این اشاره است به ابطال سخن کعبی که: مخصِّص حدوث ذات الوقت است. «سبزواری» ۲. در این اشارهٔ دقیقی است که دوام اضافه و صنع و تأثیر و ایجاد است نه مصنوع ـ یعنی امر ـ نه خلق ـ. «نوری» ۳. و نیز در حدوث تجدّدی هم درست و جایز است، برای اینکه عالم ملک که ذاتاً متجدّد است، به ذات خود از ازلیّت و ثبات اِبا دارد، و واقع بودنش در پائین‌ترین مراحل دایرهٔ افاضت، ذاتی این وجود طبیعی است، با این‌همه فیض حق‌تعالی انقطاع پذیر نیست. «سبزواری» ۴. چون بین امکانِ ازلیّت و ازلیّتِ امکان فرق است. «سبزواری» ۵. یعنی دارای هیچ ابتدا و آغازی نیست درست نیست. «م»

پندار و برطرف کردن آن

برخی از آنان گفته‌اند: عالَم، خواه ذاتش قدیم باشد و یا نباشد، خالی از صفات حادث و تازه و تغییرات و دگرگونی‌هایی که جُدای از نابود شدن چیزی و حدوث و پدید آمدن چیز دیگر است نمی‌باشد، بنابراین از هر نوع و جهتی که باشد، در این حوادث و پدیده‌ها، استناد به حق‌تعالی می‌یابد، لذا استناد اصل عالم هم به او می‌شود ـ با اینکه محدَث و غیر قدیم است ـ (این پندار چنین دفع می‌شود که:) علّت گاهی معدّه و آماده‌ساز است و گاه دیگر مُوثر، امّا علّت معدّه: پیش بودن و تقدّمش بر معلول جایز است، چون مُوثر در وجود معلول نیست، بلکهَ فقط اثر را به معلول نزدیک می‌گرداند؛ امّا علّت مُوثر: لازم است که مقارن و جفت با اثَر و موجود با او باشد.

مثال آن در افعال طبیعی اینکه: سنگینی، علّتِ سقوط است، پس هرگاه که جسم سنگین به مرزی از مرزهای مسافت ـ در فرود و سقوط ـ رسید، آن مرزِ انتهایی سببی برای آمادگی دیگری می‌شود که از آنجا، به مرزی که پائین‌تر از آن است فرود و سقوط کند، پس علّتِ مُوثر در رسیدن به هر مرزی از مرزها، سنگینی است و علّتِ معدّه عبارت از حرکتی است که بر آن رسیدن پیشی دارد؛ از این راه استناد حوادث و پدیده‌ها به‌واسطهٔ حرکتی که علّت را به معلول نزدیک ساخته و مادّه را برای قبول تأثیر به‌سببی قدیم ـ که با تمام افراد و اجزای سابق و لاحق خود مُوثر در وجود عالم است ـ آماده می‌سازد، امکان‌پذیر می‌گردد، برای اینکه هر چیزی که اوّلین حوادث و پدیده و آغاز حدوث فرض شود، ناگزیر باید که پیش از آن حرکت و تغییری بوده باشد تا سببی برای حدوث و پدید آمدن استعداد و نزدیکی مناسبت به این حادث ـ از جانب مفیض و بخشنده ـ باشد.

از اینجا مبدأ برهانِ دیگری بردوام فاعلیّت و عدم انقطاع پذیری فیض و بخشش بر ممکنات حصول می‌یابد، و بیانش اینکه: این حوادث و پدیده‌های جدید ناگزیر از سبب‌هایی‌اند و ناگزیر سببهای آنها حادث و یا به‌واسطهٔ مداخلهٔ اموری حادث می‌باشند، پس حدوث آنها یا به‌واسطهٔ حدوث علّت مُوثرشان ـ به‌گونهٔ دفعی و یک مرتبه ـ می‌باشد و یا به‌سبب حدوث علّت مُعدّهٔ آنها که نزدیک کنندهٔ آنها به علّتشان است می‌باشد، اوّلی موجب وجود علتها و معلولات نامتناهی به‌گونهٔ دفعی و یک‌مرتبه

می‌شود که این امر محال است، در این‌صورت حدوث آنها به‌جهت حدوث قُرب و نزدیکی به علّتشان است، و این قُرب و نزدیکی به‌جهت علّت معده و آماده‌ساز است که حادث به‌توسط آن، آمادهٔ قبول فیض از بخشندهٔ صورت‌ها می‌گردد، پس این امور پی در پیِ هم یا این است که اِنّیات وجوداند، و این چنانکه به‌زودی خواهی دانست محال است و با محال بودنش، بین آنها اتصالی نیست، لذا بین حادث و بین آنها هیچ پیوستگی و ارتباطی حصول نمی‌یابد، بنابراین منتهی شدن سابق به لاحق ضروری نمی‌باشد، پس علّتِ مُعدّه نیست، باقی می‌ماند که این امور پی درپیِ هم، مانند یک شئی متصل است که حدود بالفعلی ندارد، و این شئی یا به ذات خود هویّت اتصالی دارای درجات وجودی است و یا مانند زمان و حرکت، تعلّق بدان دارد.

پس ثابت شد که سبب قریب برای پدید آمدن پدیده‌های جدید و حادث، امری متجدد و سپری شونده به‌گونهٔ اتصال و غیر مرکّب از امورِ آنی (زمانی) و غیرقابل تقسیم می‌باشد، و این از مبادی علم طبیعی است که بدان مسئلهٔ ابطال جزء لایتجزّیٰ (ذره‌ای که قابل تجزیه نباشد ـ جوهر فرد) و اتصال جوهر جسمانی ثابت می‌گردد؛ پس روشن شد که حدوثِ حادث ممتنع است، مگر آنکه پیش از آن حادثی دیگر ـ نتابی نهایت ـ باشد.

مخالفان این اصل را دو راه است : نخست آنکه فعل، جز پس از سبق و پیش بودن عدم نمی‌باشد، و ازل چیزی است که آنرا اوّلی نباشد، و جمع بین آنها تناقض است؛ دیگری آنکه ممتنع است که حرکات و حوادث را اوّلی نباشد، این وجوهی چند دارد که بیان آن وجوه و بیان دفع آنها به‌زودی گفته خواهد شد.

۳
فصلی
در اینکه آنچه با علّت است آیا بر معلول تقدّم و پیشی دارد؟

ابن‌سینا در نهج ششم از کتاب اشارات گفته: آنچه که با علّت است و بر معلول تقدّم و پیشی دارد، تقدّمش بر معلول لازم نیست، برای اینکه تقدّم علّت بر معلول به‌واسطهٔ زمان نیست تا آنکه لازم آید آنچه با او است به‌واسطهٔ زمان نیز بر او تقدّم داشته

باشد، بلکه این تقدّم به‌واسطهٔ علّیّت است و آنچه با علّت است اگر علّت نباشد، بر او تقدّمِ به علّیّت نخواهد داشت، و اگر تقدّم به زمان و به علّیّت نباشد، آنجا اصلاً تقدمی وجود ندارد.

برخی از دانشمندان گفته‌اند: این سخن جای گفتگو و بحث دارد و آن اینکه: هر تقدمی یا به علّیّت و یا به زمان نیست تا از عدم آن‌دو، اصلاً عدم تقدّم لازم آید، بلکه از اقسام تقدّم، تقدّمِ بالطّبع است، مانند تقدّمِ یک بردو، پس جایز است که تقدّمِ آنچه با علّت است برای شئی، تقدّمِ دیگری ـ غیر تقدمِ آنچه که به‌واسطهٔ علّیّت و زمان است ـ باشد.

گویم: مقصود ابن‌سینا نفی دیگر تقدّم‌ها از آنچه‌که با تقدّمِ به‌واسطهٔ علّیّت است نمی‌باشد، بلکه تقدّمی است که به اِزاء و برابر با معیّت می‌باشد، زیرا مقصودِ از آنچه با علّت است چیزی است که معیّتش این معیّتی باشد که با قیاس به تقدّمِ به‌واسطهٔ علّیّت است، لذا اشاره به قاعده‌ای کُلّی کرده و آن اینکه: آنچه که با شئی متقدم ـ در بعضی از تقدّم‌ها ـ است، خود نیز متقدّم است، مانند تقدّم معلولِ دیگر، و در بعضی از آنها این‌چنین نیست؛ از قبیل اوّلی آنچه که با متقدمِ به‌واسطهٔ زمان می‌باشد، برای اینکه آن نیز ناگزیر است که به‌واسطهٔ زمان متقدم باشد؛ و از قبیل دوّمی: آنچه که با متقدمِ به‌واسطهٔ علّیّت برشئی می‌باشد، چون این تقدّم، بر آن شئی تقدّم ندارد.

و حال در آنچه که با متقدم بالطبع ـ مانند جنس و خاص آن مانند حیوان و رونده ـ می‌باشد این‌گونه است، برای اینکه اوّلی بر انسان طبعاً متقدم (متقدم بالطبع) می‌باشد ـ نه دیگری ـ و هردو از جنس عالی متأخراند ـ مانند جوهر ـ همین‌طور از قبیل اوّلی نیز آنچه با متقدم به‌واسطهٔ شرف است می‌باشد، چون آن را برتری و فضیلتی است مانند فضیلت آن متقدم، بنابراین در فضیلت، تقدّمی مانند تقدّم آن دارد، و همین‌طور اگر یکی از آن‌دو در فضیلت از دیگری متأخر باشد، و متقدم به‌سبب رُتبه هم این‌گونه است، مانند تقدّم حیوان و آنچه با او از فصل مقوِّم و یا خاص هست، و فصل و برتری آن به‌سبب رُتبه بر انسان مثلاً وقتی است که مبدأ، جنس عالی باشد و بر جوهر هنگامی است که، مبدأ مثلاً «زید» باشد.

در اینجا بحث دیگری با ابن‌سینا است که آن را خطیب رازی به خیال پنداشته و در

برخی از کتاب‌هایش گفته که: او حکم کرده که فلکِ حاوی (در برگیرنده) با علّتِ فلک محوی (در برگرفته شده) است ـ اگر هردو از یک علّت صدور یافته باشند ـ بنابراین هردو باهم معیّت دارند، سپس (گوییم:) علّت محوی متقدم بر آن است و امکان ندارد که حاوی بر آن تقدم داشته باشد، برای اینکه وجود محوی و نبودن خلأ (جای خالی) در حاوی، هردو باهم تلازم دارند (یعنی متلازم هم‌اند) پس اگر وجود محوی محتاج به حاوی بود، مسلّماً نبودن خلأ هم بدان محتاج بود، درنتیجه عدمِ خَلأ محتاج به‌غیر بود، و هرچه که محتاج به‌غیر باشد، به‌ذات خود ممکن است، پس عدم خَلأ، به‌ذات خود ممکن است و این خلف (خلاف فرض شده) است.

پس (گوییم:) ابن‌سینا در بخش سماء و عالَم کتاب شفا ـ در بیان تأخّر اجرام عنصری از ابداعیّات «بالطبع» ـ گفته: ثابت شده که ابداعیّات، علتهایی برای محدود کردن مکانهاشان می‌باشند و مکانهاشان ذاتاً با آنها است، و متقدمِ بر معلول، متقدم است، و چون ابداعیّات متقدّم بر مکانهای عنصریّات هستند، تقدمشان بر عنصریّات لازم و واجب است.

گوید (یعنی خطیب رازی:) این سخن تصریح بدان دارد که متقدمِ بر معلول، متقدّم است، و سخن اوّل تصریح بدان دارد که آنچه همراه با متقدم است، متقدم نیست و ناگزیر از فرق بین دو موضع می‌باشد تا بدان، تناقض دفع گردد و این جداً مُشکل است.

گویم: اصلاً تناقضی نیست و فرق بین دو موضع درنهایت وضوح و روشنی است، برای اینکه معیّت به‌سبب علّیت عبارت است از معیّت دو آمر که هردو، معلول یک علّت باشند؛ و تقدّم به‌سبب علّیت یا عین علّت بودن شئی است و یا آنچه‌که آن را لازم می‌آورد.

سپس (گوییم:) این شئی واحد، دو علّت ندارد ولی دو معلول دارد و هردو معلول با اویند و هردو از علّت خودشان متأخراند و آنچه که با متأخر است، ناگزیر متأخر می‌باشد، ولی اگر یکی از دو معیّت‌دارِ باهم، علّت چیزی که متقدّم بر او است باشد، محال و ممتنع است که معلول دیگر نیز علّت برای آن‌چیز باشد، وگرنه اجتماع دو علّت بر یک معلول لازم می‌آید، پس اشکالی نیست.

شگفت آنکه محقق طوسی (خواجه‌نصیرالدین) از این فرق روشن و آشکار غفلت کرده و در جواب به تکلّف و رنج افتاده و چیز دیگری گفته که هیچ‌وجهی ندارد و آن اینکه: معیت گاهی بالذات است و گاهی نه بالذات است و نه بالطبع، بلکه تنها به‌سبب اتفاق است، و شکی نیست که واقع شدن نام معلول در دو موضع، به یک معنی نیست، شاید فرق، همان مباینت و مخالفت معنوی باشد.

۴
فصلی
در ابطال دَور و تسلسل در علّتها و معلولها

ممکن است از آن‌دو به عبارتی جامع تعبیر شود و آن اینکه: عارض شدن علیت و معلولیت تا بی‌نهایت بالا رود، یعنی آنچه که بر علیت عارض شده بر معلولیت هم عارض شود [۱]، پس اگر عارض شده‌ها از جهت شمار متناهی باشند، این دَور به مرتبه است ـ اگر دو باشند ـ و یا دَور به مراتب است ـ اگر بیش از دو باشند ـ وگرنه تسلسل است.

امّا بطلان دَور: آن مستلزم تقدم شئی است بر نفس خودش و تأخرش از نفس خودش و نیازش به نفس خودش، و محال بودن همه ضروری و لازم است، چون اگر شئی، ـ علّتِ چیزی باشد، از جهت مرتبه بر آن تقدّم دارد و اگر دیگری بر آن تقدّم داشته باشد، شئی بر نفس خودش به دومرتبه تقدّم دارد، این در دَور مصرح است و هرچه که برشمار واسطه افزوده شود، برشمار مراتب تقدم شئی بر نفس خودش ـ با مرتبهٔ دیگری که افزون بر آن می‌شود ـ افزوده می‌شود.

بسا که استدلال شود به اینکه: تقدّم و تأخر و یا توقف و یا احتیاج، نسبتهایی هستند که جز بین دوچیز تعقّل نمی‌شوند و اینکه: نسبت محتاجٌ‌الیه به محتاج، به‌واسطهٔ

۱. یعنی علّیت طبیعتی ناعتی (صفتی) است که جز پس از وجود ذات موصوف بدان حصول نمی‌یابد، و فرض ما این است که وجود آن ذات ناشی از شئی دیگر است، پس علیت، در وقوع، پس از معلولیت می‌باشد و این معلولیت بعد از علیت آن، شئی دیگر می‌باشد، و علیت آن شئی دیگر پس از معلولیت خودش برای طرف مقابل خود می‌باشد و همین‌طور (تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد) و نیز سزاوار است که تسلسل در مادهٔ «دور» به‌خصوص تقرر یابد، این را نیکو بفهم. «نوری»

وجوب است و عکس آن به‌سبب امکان.

جواب: تمامی اینها ضعیف است؛ امّا داستان نسبت‌ها: هر نسبتی تقاضای تغایر خارجی را نمی‌کند، بلکه بسا هست که تغایر اعتباری ـ مانند عاقلیّت و معقولیّت ـ کافی است؛ و امّا داستان امکان و وجوب: وجوب در تحقق و ثبوت منافی امکان نیست، برای اینکه نسبت امکان به وجوب، نسبت نقص است به کمال، آری! آن‌دو به‌حسب اعتبار مختلف‌اند، بنابراین بازگشت به آنچه که ما نخست بیان داشتیم دارد.

اگر گویی: اگر مقصودت از تقدّم شئی بر نفس خود تقدم به‌واسطهٔ زمان است، این در علّت و یا تقدّم به‌واسطهٔ علیّت غیرلازم است، پس نفس مدّعا (خواسته شده) است، برای اینکه ما وقتی گفتیم: شئی بر نفس خودش تقدم ندارد، به‌منزلهٔ این است که بگوییم: شئی علّت نفس خودش نیست.

گوییم: مراد از تقدّم، معنایی است که مشخص کنندهٔ سخن مااست که: پدید آمد، پس بر آنچه که لازمِ در علّت بودن شئی است مر شئی را، پدید آمد، یعنی تا علّت پدید نیاید، معلول پدید نمی‌آید؛ آیا نمی‌نگری! درست است که گفته شود: حرکت دست پیدا شد و سپس حرکت انگشتر پدیدار گشت، ولی درست نیست که گفته شود: حرکت انگشتر پدیدار گشت و سپس حرکت دست پیدا شد، و محال بودن این معنی ـ باتوجه به شئی و نفس آن ـ بدیهی و آشکار است.

اگر گویی: جایز است که شئی، نسبت به آنچه که علّت او است ـ بدون لزوم تقدم آن بر نفسش ـ علّت باشد، سند منع دو وجه دارد:

یکی از آن‌دو اینکه: محتاجِ به محتاجِ به چیزی، لازم نیست که محتاج به آن شئی باشد، برای اینکه علّتِ قریبِ شئی در تحققش ـ بدون احتیاج به علّت بعید ـ کافی است، وگرنه تخلف شئی از علّت قریب خود لازم می‌آمد.

دوّم اینکه: شئی به ماهیّت خود، علّت برای چیزی که آن علّت وجود آن شئی است می‌باشد.

گوییم: لزوم ضروری است و سند مدفوع، برای اینکه تا علّت بعید شئی پدید نیاید، علّت قریب پیدا نمی‌شود، و تا علّت قریب پیدا نشود، آن شئی موجود نمی‌گردد، و این معنی احتیاج است؛ و تخلّف آنگاه لازم می‌آید که علّت قریب، بدون علّت بعید ـ از

غیر وجود معلول ـ پدید آید؛ و (نیز گوییم:) برای اینکه علّت بودن شئی مر آنچه را که علّت وجودش می‌باشد محال است، چون در آن، وجود معلول پیش از وجود علّت می‌باشد، این آن موضوعی که ما در آن بحث می‌کنیم نمی‌باشد، یعنی دَور مفسّر که موقوف بودن شئی است بر آنچه که موقوف برآن است، یعنی به‌واسطهٔ تعدّد جهات در موقوفٌ‌علیه، همچنان که صورت، از جهتی موقوف بر مادّه است و مادّه هم از جهتی دیگر موقوف بر آن است.

امّا بیان محال بودن تسلسل وجوه فراوانی دارد: نخست چیزی است که ابن‌سینا در بخش الهیّات کتاب شفا بیان داشته و آن اینکه: پس از آنکه ثابت گشت که علّت شئی در واقع چیزی است که با او موجود می‌باشد گوییم: اگر ما معلولی را فرض کنیم و برایش علّتی فرض کنیم و برای علّتش علّتی، امکان ندارد که برای هریک، تا بی‌نهایت علّتی باشد، برای اینکه اگر معلول و علّتش، و علّتِ علّتش ـ همگی ـ در قیاس بعضی نسبت به بعض دیگر ـ اعتبار شود، علّتِ علّت، علّتِ نخستینِ مطلق برای دیگران است و دیگران، نسبت معلولیّتِ بدان را دارند، اگرچه در این امر با هم اختلاف دارند که یکی از آن‌دو، معلول با واسطه است و دیگری معلول بی‌واسطه، درحالی که نه آخری و نه متوسط این‌گونه نیستند، برای اینکه متوسطی که علّتِ مماسّ معلول است، فقط علّت یک‌چیز است، درحالی که معلول، علّت چیزی نمی‌باشد.

هریک از آن سه را خاصیّتی است: خاصیّت طرف معلول آنکه: علّت شئی نمی‌باشد، و خاصیّت طرف دیگر آنکه: علّت همه ـ غیر از خودش ـ می‌باشد، و خاصیّت وسط آنکه: علّتِ طرفی و معلول طرف دیگر است، خواه وسط یکی باشد، و یا بیشتر از یکی، اگر بیشتر از یکی باشد، خواه ترتب آن ترتیبی متناهی باشد و خواه غیرمتناهی، اگر کثرت متناهی مترتّب شود، تمام عددِ ما بین دوطرف، مانند یک واسطه می‌شوند که در خاصیّت واسطه ـ با قیاس به دوطرف ـ اشتراک دارند، بنابراین برای هریک از دوطرف خاصیّتی می‌باشد، و همین‌طور اگر کثرت نامتناهی مترتّب شود و طرف، حصول پیدا نکند، تمام نامتناهی در خاصیّتِ واسطه است، چون اگر تو هر گروه و دسته‌ای را اخذ و اعتبار کنی، علّت وجود معلولِ اخیر خواهد بود و معلول است، زیرا هریک از آنها معلولند و همگی وجودشان تعلّق بدان دارد، و چیزی که وجودش تعلّق

به معلول داشته باشد معلول است، جز آنکه همگان، شرطِ در وجود معلول اخیر و علّتِ آنند، و هرچه در محدود کردن و اعتبار کردن بیفزایی، حکم تا بی‌نهایت باقی خواهد ماند، پس جایز نیست که همگان علتهای موجود باشند و در آنها علّتِ غیر معلول و علّت نخستین نباشد، برای اینکه تمام نامتناهیها مانند واسطهٔ بدون طرفند و این محال است؛ پایان سخن او؛ و این محکمترین برهان‌ها در این‌باره است.

دوّم برهان تطبیق است که در هر عددِ دارای ترتیبِ موجود، بر آن اعتماد است، خواه از قبیل علتها و معلولها باشد ویا از قبیل مقدارها و بُعدها، و یا اعداد وضعی (مانند حلقه‌های زنجیر) باشد، و آن (برهان تطبیق) اینکه: اگر زنجیره‌ای نامتناهی باشد و از طرف متناهی آن یک‌چیز و یا متناهی‌ای کم شود، دوجمله حصول می‌یابد: یکی از آن‌دو، از جزء اخیرِ فرض شده آغاز می‌شود و دیگری از جزئی که فوق آن است، سپس بین آن‌دو، تطبیق داده می‌شود، اگر به‌اِزاء هر جزئی از تامّ، جزئی از ناقص باشد، تساوی کلّ و جزء لازم می‌آید و این محال است، و اگر چنین واقع نشود، این قابل تصوّر نیست مگر آنکه جزئی از تامّ موجود گردد که به‌اِزاء آن جزئی از ناقص نباشد، پس از این امر انقطاع ناقص ـ به ضرورت ـ لازم می‌آید، و تامّ هم جز به‌واسطهٔ یک و یا متناهی، برآن ـ چنانکه فرض شده ـ فزونی نمی‌یابد، بنابراین متناهی بودن آن ـ به ضرورت ـ لازم می‌آید که: افزون بر متناهی، به‌واسطهٔ متناهی متناهی است.

بر این برهان به دو وجه اعتراض شده: یکی از آن‌دو، نقض اصل دلیل است به اینکه: اگر جایز باشد، لازم می‌آید که اعداد متناهی باشند، چون ما همگی را از یک تا بی‌نهایت فرض کرده‌ایم و دیگری را از دوتا بی‌نهایت، و سپس بین آن‌دو، تطبیق می‌دهیم و درنتیجه متناهی بودن اعداد لازم می‌آید و تناهی اعداد ـ به اتفاق ـ باطل است؛ و نیز لازم می‌آید که معلومات خداوند متعال، وقتی که بین آنها و بین ناقص آنها ـ یک‌بار ـ تطبیق کنیم متناهی باشد، و نیز لازم می‌آید که حرکات فلکی متناهی باشند، برای تطبیق بین زنجیره‌ای از این دوره و دیگری از دوره‌ای که پیش از آن است، درحالی که متناهی بودن حرکات آنها نزد فلاسفه باطل است.

اعتراض دوّم نقض مقدمه‌ای است که گفته: یکی از دوجمله وقتی از دیگری ناقص‌تر باشد، انقطاع آن‌دو لازم می‌آید، یعنی حاصل از دوبرابر کردن یک ـ چندین‌بار

نامتناهی ـ کمتر از دوبرابر کردنِ دو ـ چندین‌بار نامتناهی ـ است، با اینکه در نامتناهی بودن آن (بارهای نامتناهی) اتفاق دارند؛ و مقدورات خداوند از معلوماتش کمتر است، چون مقدوراتش اختصاص به ممکنات دارد ـ با اینکه مقدورات نامتناهی‌اند ـ ؛ و دَور (گردش)های زُحل به‌ضرورت از دَورهای ماه کمتر است ـ با اینکه نزدآنان نامتناهی است ـ .

و حاصل اعتراض اینکه: ما می‌پذیریم که به اِزاء هر جزئی از تامّ، جزئی از ناقص است، ولی لزوم برابر بودن آن‌دو را نمی‌پذیریم، برای آنکه این امر همانطور که برای تساوی و برابری هست، گاهی هم برای متناهی نبودن هم می‌باشد، اگرچه مجرّد آن تساوی نامیده شده، ولی ما محال بودن آن را بین تامّ و ناقص ـ یعنی نقصان چیزی از جانب متناهی آن ـ نمی‌پذیریم، و این تنها در زیاد و کم بودن ـ یعنی یکی از آن‌دو فوق عدد دیگری باشد ـ محال است، و این در آنچه بین دو نامتناهی است ـ غیرلازم می‌باشد، اگرچه از یکی از آن‌دو، هزارها کم شود.

و از منع (مانع بودن) ـ به دعویِ ضرورت ـ پاسخ داده شده که: هریک از دوجمله، به‌واسطهٔ زیادی و کمی یا مساویند و یا متفاوت، و انقطاع لازمِ ناقص است؛ و از نقضها به تخصیص حکم (پاسخ داده شده است)

امّا نزد متکلّمان: به‌سبب آنچه که تحت وجود داخل می‌شود است، خواه مجتمع باشند ـ چنانکه در زنجیرهٔ علّتها و معلولها است ـ و خواه مجتمع نباشند ـ چنانکه در حرکات فلکی می‌باشد ـ چون آنها معدات و آماده سازانند، پس اعداد رَد کرده نمی‌شوند، چون آنها از اعتبارات‌اند [۱] ، و از معدودات جز آنچه که متناهی است داخل در دایرهٔ وجود نمی‌گردد؛ معلومات الهی و مقدورات او نیز این گونه‌اند، چون آنها نزد آنان درواقع متناهی‌اند و معنی نامتناهی بودن آنها اینکه: به هیچ مرزی منتهی نمی‌گردند که فوق عدد، و یا معلوم و یا مقدور دیگری نباشد.

امّا نزد حکما: به‌سبب آنچه که با هم بالفعل موجود است و از جهت وضع مترتّب است می‌باشد، همچنان که در زنجیرهٔ مقادیر ـ چنانکه در زنجیرهٔ علّتها و معلولها

۱. به‌ویژه بر اعتقاد آن کس که قایل است: کثرت، اعتباری صرف می‌باشد، یعنی قایلان به وحدت وجود و موجود، چون اعداد جز مراتب کثرت نیست. «سبزواری»

بیان شده ـ می‌باشد، پس حرکات فلکی رد کرده نمی‌شوند، چون آنها غیر مجتمع‌اند، و جزئیات نوعِ واحدِ غیر محسوس هم مانند نفوس ناطقه ـ بر تقدیر نامتناهی بودن آنها چنانکه برخیِ از آنان معتقداند ـ نمی‌باشند، چون آنها غیر مترتّب‌اند.

گفته نمی‌شود: تخصیص در دلایل عقلی، اعتراف به بطلان آنها است، زیرا مدلول از آن تخلّف و سرپیچی دارد.

چون گوییم: دلیل، در صورت نقض جاری نیست، بلکه جاری بودنش اختصاص به‌آنچه غیر آن است دارد،اما نزد متکلّمان نظر به این است که آنچه تحقق و ثبوت ندارد، تطبیق در آن ـ جز به‌وسیلهٔ وهم و حاضر داشتن آن ـ امکان‌پذیر نیست، درحالی که وهم، توان حاضر ساختن امور نامتناهی و اعتبار تطبیق بین یک‌یک از آنها را به‌طور تفصیل ندارد، بنابراین با انقطاع پذیرفتن حاضر داشتن و اعتبار کردن، منقطع می‌گردد، برعکس آن که زنجیره، در نفس‌الامر و واقع موجود باشد، چون در آن‌صورت ناگزیر است که به‌اِزاء هر جزئی از دو زنجیره، جزئی از دیگری واقع شود، درنتیجه عقل ـ حکمی اجمالی ـ مطابق آنچه که درواقع است ـ بدون نیاز به نگرشها و ملاحظات تفصیلیّ ـ می‌دهد؛ امّا نزد حکما نظر به این است که تطبیق به‌حسب نفس‌الامر و واقع، در آنچه که با وجود، ترتّب وضعی و یا طبیعی دارد قابل تصوّر است تا به‌اِزاء هر جزئی از این، جزئی از آن پدید آید، بنابراین نه در اعداد و نه در حرکات فلکی و نه در نفوس ناطقه جاری نمی‌باشد.

برخی از علمای علم کلام گفته‌اند: حقیقت آنکه تحقق و ثبوت دوجمله از یک زنجیره و سپس مقابلهٔ یک جزء از این با جزئی از آن، تنها در عقل (ذهن) است نه در خارج، برای اینکه در تمام بودن دلیل، حکم عقل کافی است که: ناگزیر باید به‌اِزای هرجزئی، جزئی واقع شود، پس دلیل در اعداد و در موجودات پی‌درپی آینده و یا مجتمع، مترتب و یا غیرمترتب جاری است، چون عقل می‌تواند که آن را در کُل فرض نماید، اگرچه این کافی نیست، بلکه ملاحظهٔ اجزای دو زنجیره ـ به‌گونهٔ تفصیل ـ شرط است، پس دلیل، در موجودات مترتّب کافی نیست، چه‌رسد به آنچه که غیرآنها است، برای اینکه عقل هیچ‌راهی برای حاضر ساختن نامتناهی ـ جز در زمان نامتناهی ـ ندارد.

گویم: فرق بین دو امر، فرقی مؤثر حاصل است، برای اینکه تطبیق اگرچه کار عقل است و مسلماً در ذهن می‌باشد، ولی گاهی به‌حسب حالِ واقع است و گاهی این‌گونه

نیست، پس در اوّلی، در حکم کردنش به تطبیق بین یک‌یک از دو زنجیره ـ با آنچه که محاذی و برابر آن است ـ یک ملاحظه و نگرش اجمالی کافی است، چون مصداق این حکم و مطابقش، درواقع و بدون تعمّل و تکلّفِ عقل در به کار بستن رویّه و روشش درباره یک‌یک از آنها متحقق و ثابت است؛ ولی اگر یک‌یک زنجیره موجود نباشد و یا آنکه بعضی از آحاد آن، تعلّقی طبیعی و یا وضعی به بعض دیگر نداشته باشد، ملاحظهٔ اجمالی کافی نبوده و بلکه ناگزیر از ملاحظات تفصیلی و تطبیقات فراوانی به‌حسب کثرت صورِ حاضرِ به‌واسطهٔ استخدام قوهٔ خیالی ـ می‌باشد و این در مثال حسّی است، چنانکه اگر یک طرف ریسمان درازی را که بعضی از اجزایش به بعض دیگر متصل است به دست‌گیری و بخواهی همه را بکشی، یک‌طرف آن را می‌کشی، ناگزیر طرف دیگر و همین‌طور یک‌یک از اجزای آن ریسمان دراز به‌حرکت در می‌آیند، ولی همهٔ اجزاء را ـ اگرچه مجاور و همسایهٔ یکدیگر باشند و اتصال نداشته باشند ـ بخواهی به حرکت درآوری، ناگزیر از تعمّل و زحمت زیاد با دستت، و حرکت دادنهای فراوان ـ به‌حسب عدد اجزای زنجیره ـ هستی، و آنچه را که ما هم در بحث و گفتگوی آنیم این‌گونه است.

یاری و یادآوری

برتر متأخران ـ علامه (خواجه نصیرالدین) طوسی ـ در کتاب نقدالمحصّل گوید: دلیلی که تمام متکلّمان در مسئلهٔ حدوث بر آن تکیه می‌کنند، نیاز به اقامهٔ دلیل بر امتناع حوادثی که در جانب گذشته اوّل و آغازی ندارد دارد، بنابراین ما نخست آنچه که در این‌باره ـ چه موافق و چه مخالف ـ گفته شده است بیان می‌داریم و سپس آنچه نظر خودم است بیان می‌دارم:

گویم: پیشینیان در وجوب متناهی بودن حوادث گذشته گویند: چون هریک از آنها حادث است، تمامی حادث‌اند [1]، بر این نظر اعتراض شده که حکمِ کُلّ، بسا

۱. این متین‌ترین وجوه است، چون برای کُل هیچ وجودی غیر از وجودات هریک از حوادث نمی‌باشد ـ چنانکه مصنف قدس سره به‌زودی تحقیق و اثبات خواهد کرد ـ و چون کُل را وجودی نیست، پس از باب اجرای حکم هریک بر کُل نمی‌باشد، پس کُل، جز حادثات و متناهیات نیست، نه یک حادث و یا یک متناهی، و همین‌طور کُلّی از آن، چون کلّی طبیعی را ـ جز وجود افرادش ـ وجودی نیست، قِدم و بقا و ثباتی که در کُلّی توهم می‌شود از باب اشتباه آنچه در ذهن است با آنچه که در خارج است می‌باشد. «سبزواری»

که مخالف حکم بر یک‌یک باشد.

سپس گفته‌اند: زیادی و کمی بر حوادث گذشته وارد می‌شود، پس متناهی می‌باشند، و عارض به معلومات الهی و مقدورات او می‌گردند، برای اینکه اوّلی (معلومات) از دوّمی بیشتر است ـ با اینکه هردو نامتناهی‌اند ـ.

محصّلان از آن‌دسته گویند: حوادث گذشته اگر گاهی از هم اکنون مثلاً تا بی‌نهایت در گذشته اعتبار و اخذ شود و گاه دیگر از پیش از اکنون، مثلاً از سال گذشته تا بی‌نهایت در گذشته اعتبار شود و در قوهٔ واهمه یکی از آن‌دو بر دیگری انطباق داده شود، یعنی دو مبدأ یکی قرار داده شود و اعتبار کردن آن‌دو تا بی‌نهایت در گذشته مطابق باشد، مساوی بودن آن دو محال است، وگرنه وجود حوادثی که در زمان گذشته، یعنی بین اکنون و بین سال گذشته واقع شده و عدم وقوع آنها یکی خواهد بود، و آغاز شدهٔ از سال گذشته محال است بر آغاز شدهٔ از اکنون فزونی داشته باشد، برای اینکه آنچه از دو مساوی کم می‌شود، بر هریک از آن‌دو، افزون نمی‌باشد، پس لازم است که آغاز شدهٔ از سال گذشته ـ در جانب ماضی ـ کمتر از آغاز شدهٔ از اکنون در آن جانب باشد، و این امکان‌پذیر نیست مگر به‌واسطهٔ منتهی شدن آن پیش از منتهی شدن آغاز شدهٔ از اکنون، پس کمتر، متناهی است و افزون برآن ـ به‌مقدار متناهی ـ متناهی می‌باشد، پس تمام متناهی‌اند.

طرف مقابل بر آنان اعتراض دارد که: این تطبیق جز در قوهٔ واهمه واقع نمی‌گردد، و این به شرط ارتسام دو مطابق است در آن، و غیر متناهی در قوهٔ واهمه ارتسام پیدا نمی‌کند، در این میان آن‌دو، با هم ـ در وجود ـ حصول پیدا نمی‌کنند، تا چه رسد به توهّم تطبیق بین آن‌دو در وجود، بنابراین این دلیل موقوف است برحصول آنچه که نه در وهم و نه در وجود حصول نمی‌یابد؛ و نیز کمی و زیادی فقط در طرف متناهی فرض می‌شود نه در طرفی که گفتگو در متناهی بودن آن واقع شده، پس آن مؤثر نیست؛ این حاصل سخن آنان در این‌باره است.

گویم: هرحادثی به پیش بودن بر آنچه که پس از او است، و به لاحق بودنش به آنچه پیش از او است موصوف می‌باشد، و دو اعتبار مختلف می‌باشد، و ما چون حوادث گذشته را از اکنون اعتبار کنیم، گاهی از آن‌جهت که هریک از آنها سابق است و گاه دیگر از آن‌جهت که لاحق است، سابق‌ها و لاحق‌ها به اعتباری باهم مخالف‌اند، ولی در

وجود مطابقند، و در مطابقهٔ آنها نیازی به توهّم تطبیق نیست، با این همه لازم است که سابقها ـ در جانبی که گفتگو در آن می‌رود ـ از لاحق‌ها بیشتر باشند، در این‌صورت لاحق‌ها در گذشته ـ به‌واسطهٔ وجوب انقطاعشان پیش از انقطاع سابقها ـ متناهی‌اند و سابقها ـ به‌مقدار متناهی ـ زاید برآنها می‌باشند، پس متناهی می‌باشند؛ پایان سخن او.

اینجا یک‌چیز دیگر می‌ماند و آن اینکه: هر عددی ـ مثلاً مانند دَه ـ ناگزیر از ترتّب ضروری در آن است، نه بین اوّل و دوّم و سوّم آن، بلکه بین یک و دو و سه، برای اینکه یک، بر دو، تقدم بالطبع دارد ـ اگرچه بر یک تقدم ندارد ـ و سخن در دو ـ با قیاس به سه و سه به چهار ـ این‌گونه است، پس اگر عددی نامتناهی داخل در دایرهٔ وجود شود ـ چنانکه دربارهٔ نفوس ناطقه این را معتقداند ـ باید اجتماع و ترتّب ـ هردو ـ نزد آن حاصل باشند، پس برهان تطبیق در آن جاری می‌شود، مگر آنکه گفته شود: ما این را نمی‌پذیریم که غیر از یک، برهیچ عددی تقدم داشته باشد، و این مطلب را ابن‌سینا در الهیّات کتاب شفا بیان داشته است.

سوّم اینکه: اگر علتها و معلولات آنها تسلسل پیدا کنند، بدون اینکه به علّتی محض منتهی گردند که معلول چیزی نباشد، در آنجا همه، یعنی نفس مجموع ممکنات موجود هستند که معلول هریک از آنها در (مقابل) یکی از آنها (در آن نفس مجموع) می‌باشد و این جمله (نفس مجموع) موجودِ ممکن است؛ امّا وجود: به‌واسطهٔ انحصار اجزایش در موجودات می‌باشد، و مشخص است که مرکّب، جز به‌سبب نبودن چیزی از اجزایش معدوم نمی‌گردد، امّا امکان: به‌واسطهٔ نیازشان (ممکنات) به جزء ممکن آن است، و روشن است که نیازمند به ممکن جز ممکن نیست، پس در قراردادنش مر نفس موجودات را ممکنی، هشدار بر این مطلب است که به‌گونه‌ای که در آن، معدوم و واجب داخل نمی‌گردد اخذ شده‌اند.

گفته نمی‌شود: مرکبِ از اجزای موجود، می‌شود که اعتباری باشد، یعنی آن را در خارج تحقق و ثبوتی نباشد، مانند مرکبِ از انسان و سنگ و از آسمان و زمین.

چون گوییم: مقصود این است که آن (مرکّب) موجود واحدی نیست که بدان ـ وجودی غیر از وجودات اجزاء ـ قائم باشد، و گرنه تصریح دارند به اینکه مرکّبِ موجودِ در خارج، گاهی حقیقتی مغایر با حقیقت یک یک ندارد، مانند دَهِ از مردان، و گاهی با

صورت منوّعه (منشأ آثار نوع) است، مانند مرکّبات از عناصر، و یا اینکه بدون اینها است، یعنی جز هیئتِ اجتماعی را فزونی نمی‌بخشد، مانند تختِ از چوب‌ها، و به‌زودی سخن در این‌باره گفته خواهد شد.

و چون همگی شئِ موجودِ ممکن‌اند، پس موجد و پدید آورندهٔ آنها ـ به استقلال ـ یا نفس آنها است ـ که محال بودنش ظاهر است ـ و یا جزء آنها است، این هم نیز محال است، به‌واسطهٔ استلزامِ بودنِ این جزء، علّتِ نفس خودش و علّتِ علتهای خودش، چون هیچ معنایی برای ایجاد جمله، جز ایجاد اجزایی که عبارت از آنها است نمی‌باشد، و هیچ معنایی برای استقلال موجد، جز بی‌نیازیش از آنچه غیر او است نمی‌باشد؛ و یا اینکه امری خارج از آنها است، پس ناگزیر موجد بعضی از اجزاء می‌باشد و زنجیرهٔ معلولات بدان، انقطاع می‌پذیرد، چون موجودِ خارج از زنجیرهٔ ممکنات، واجب بالذات است، و این بعض، معلول چیزی از اجزای جمله نیست، چون اجتماعِ دو علّتِ مستقل بر یک معلول ممتنع است، چون سخن در مؤثّرِ مستقلِ به‌واسطهٔ ایجاد است، لذا از دو جهت خلف (خلاف فرض) لازم می‌آید، چون فرض شده که زنجیره انقطاع‌پذیر نیست و اینکه: هر جزئی از آن، معلول جزء دیگری است.

با این تقریر که بیان شد، نقضهای وارد بر دلیل دفع می‌گردد، تفصیلش آنکه: اگر مراد از علّت، علّتی باشد که در اینجا از آن گزیری نیست، باید مجموعِ زنجیرهٔ علّتِ تامّه باشد، پس محال بودن اینکه نفسِ زنجیره است نمی‌پذیریم، چون محال بودنش آنگاه است که تقدمش لازم می‌آمد، و بیان شد که: علّتِ تامّه برای مرکّب لازم و واجب نیست، بلکه تقدمش هم جایز نیست، چون از جملهٔ آن، اجزایی است که آنها نفس معلول‌اند.

اگر گفته شود: پس لازم می‌آید که واجب باشد، چون وجودش از ذات خودش می‌باشد و همین، در محال بودن کافی است.

گوییم: این امر ممنوع است، این وقتی لازم می‌آید که نیاز به جزئش که نفس ذاتش نیست نداشته باشد، خواه غیر آن نامیده شده باشد و یا نامیده نشده باشد، و اگر مراد از آن علّتِ فاعلّیت است، محال بودن این امر را که بعضی از اجزای زنجیره است نمی‌پذیریم، آن‌گاه محال است که علّت هر جزئی از اجزای معلول ـ حتی نفس خودش و علّتهایش ـ باشد و این ممنوع است به‌جهت اینکه جایز است که بعضی از اجزاءِ

معلولِ مرکّب، مستند به غیرِ فاعلِ خودش باشد، مانند تخته و چوب نسبت به تخت؛ این را می‌پذیریم ولی نمی‌پذیریم که خارج از زنجیره واجب است، چون جایز است که زنجیره‌های نامتناهی از علّتها و معلولهای نامتناهی پدید آید و هریک از آنها مستند به عِلّتی خارج از آنها، و داخل در زنجیرهٔ دیگری ـ بدون منتهی شدن به واجب ـ باشند، اگر لزوم منتهی شدن به واجب هم پذیرفته شود، بطلان تسلسل لازم نمی‌آید، زیرا جایز است که مجموع علّتها و معلولهای نامتناهی، موجودی ممکن و مستند به واجب باشند [1].

و امّا از جهت اجمال: آن به‌واسطهٔ جمله، که عبارت از واجب و تمام ممکناتِ موجوداند نقض می‌گردد، چون علّتشان به نفس آنها است و نه جزئی از آنها و نه خارج از آنها، به‌سبب این امر [2]، یعنی با تعدد واجب، معلولیّت واجب و اجتماع مؤثرها (و یا دو مؤثر) ـ اگر علّت هر جزئی از اجزای جُمله (یعنی همهٔ موجودات) باشد ـ و یکی از دو امر ـ اگر علّت بعضی از اجزاء باشد ـ لازم می‌آید [3].

وجه دفع آن اینکه: ما تصریح کردیم که مراد از علّت، فاعل مستقلِ به‌سبب ایجاد است و جز واجب، خارج از آن نیست، و کمترین چیزی که از استقلال به‌سبب علیّت او لازم می‌آید اینکه در جُمله، چیزی یافت می‌شود که معلولِ جزء دیگری، به‌ویژه (معلول) خارج هم نمی‌باشد، و این معنی انقطاع است، و امکان ندارد که مستقل به‌سبب علیّت، جزئی از جمله باشد، به‌واسطهٔ لزوم علّت بودنش مر نفس خود و

۱. یعنی به‌واسطهٔ حرکات و زمانهای نامتناهی و نفوس نامتناهی ـ با استناد همگان به واجب تعالی ـ «سبزواری» ۲. یعنی منقوض است به‌سبب این امر..... «م» ۳. اگر مجموع واجب تعالی و ممکن علیحده موجود باشند، لازم می‌آید که واجب تعالی جزء از غیر خودش باشد، و از خواص واجب این است که جزء از غیرخودش نیست، همچنان که جزء ندارد، زیرا اگر چنین باشد محدودیت او ـ تعالی ـ لازم می‌آید، و او را ضدّ و ندّ (همتا) و دوّمی نیست ـ الا انه بکُل شئی محیط ـ او است که به تمام موجودات احاطه دارد (یعنی بسیط الحقیقه است) و اگر مراد از مجموع واجب و ممکن، مفهوم واجب و مفاهیم ماهیّات ـ از آن‌روی که مفاهیم‌اند ـ باشد، قطعاً موجود نیستند ـ حتی اگر مفهوم واجب به حمل اوّلی واجب به حمل شایع باشد ـ آیا نشنیده‌اند که وحدت واجب تعالی وحدت حق حقیقی است نه عددی؟ و در عرض موجودات نمی‌باشد و از آنها جدایی ـ جدایی عزلت و دور بودن ـ ندارد، خلاصه آنکه اگر از تمام اینها فرود آییم، همان‌است که نخست بیان داشتیم که واجب تعالی جزء از غیرخودش نیست ـ چنانکه در کتابهایشان بدین امر تصریح دارند ـ و این مرکّب نزد آنان، موجودی غیراو است. «سبزواری»

علّتهای خود را ـ به‌جهت ثبوت و تحقق معنی استقلال ـ چون اگر موجد و پدیدآورنده بعضی از اجزاء چیز دیگری باشد، مسلماً حصول جمله (همگان) نیز بر آن موقوف است، بنابراین یکی از آن‌دو، مستقل نخواهد بود، و این برعکس مجموعِ مرکّبِ از واجب و ممکنات است، چون او جایز است که به‌واسطهٔ ایجادش مر برخی از اجزایی را که آنها به‌ذات خودشان موجوداند و از غیر خود بی‌نیاز، مستقل باشد.

امّا تخت: فاعلِ مستقل آن تنها نجّار نیست، بلکه با فاعل چوب‌ها و تخته‌ها است، آری! برمقدمهٔ گوینده که: علّتِ مستقلِ معلولِ مرکّبِ از اجزاء ممکنه، علّت برای هرجزئی از آن‌است، رَدّ و اعتراض شده که: مراد یا این است که آن (علّت) به‌نفس خودش، علّتی مستقل برای هرجزء است، بطوری که علّت این جزء به‌عینه علّت آن جزء می‌باشد و این باطل است، برای اینکه مرکّب گاهی به‌گونه‌ای می‌باشد که اجزایش خُرده‌خُرده حادث و پدید می‌آیند، مانند چوب و تخته‌های تخت و هیئت و شکل اجتماعی (جمع آمده) آن، پس هنگام حدوث جزء نخست، اگر علّتِ مستقلی که فرض کردیم علّتِ هرجزء است پدید نیامده باشد، تقدم معلول بر علّتش لازم می‌آید و بطلان این آشکار است، و اگر پدید آمده باشد، تخلف معلول ـ یعنی جزء اخیر ـ از علّت مستقل خودش، به‌سبب ایجاد لازم می‌آید و بطلان این هم گفته آمد.

و یا مراد این است که علّت مجموع، علّت هر جزء از مرکّب است، یا به‌نفس خودش و یا به‌سبب جزئی از آن، به‌گونه‌ای که هر جزئی، معلول آن و یا معلول جزئی از آن (علّت مرکّب) ـ بدون نیاز به امری خارج از آن ـ می‌باشد، و چون معلول مرکّب، اجزایش مرکّب است، علّت مستقل آن هم اجزایش مرکّب خواهد بود که هر جزئی از آن، به‌سبب جزئی دیگر از آن که مقارن و جفت آن است ـ به‌حسب زمان ـ حدوث پیدا می‌کند، در این‌صورت نه تقدم و نه تخلّف لازم نمی‌آید.

این نیز از جهتی فاسد و تباه است و مطلوبیّت نمی‌بخشد، یعنی امتناع اینکه علّتِ مستقلِ زنجیره، جزئی از آن باشد، چون برخی از اجزای آن هست که جایز است علّتِ به این معنی باشد، بدون اینکه علّیت شئی برای نفس خودش و یا علّتهایش لازم آید، و این مجموع اجزایی است که هریک از آنها عارض برعلّیت و معلولیّت می‌شوند، به‌گونه‌ای که جز معلولِ محض که از همگان، به‌حسب علّیت متأخر است و به‌حسب

رتبه بر همه تقدّم دارد ـ به‌حیثی که از جانب متناهی اعتبار شود ـ از آن (مجموع) خارج نمی‌باشد، لذا از این مجموع گاهی به‌آنچه پیش از معلول اخیر است و گاه دیگر به آنچه پس از معلول اوّل است تعبیر می‌شود، پس در جمله (کُل) علّتی است که آن جزئی از زنجیره است و زنجیره هنگام تحقق آن، تحقق و ثبوت می‌یابد و برای هرجزئی از آن، جزئی از آن واقع می‌گردد، و از علیّت آن نسبت به زنجیره، تقدم شئی برنفس خودش لازم نمی‌آید.

اگر گفته شود: مجموعی که علّت است، ممکن است و نیازمند به علّت.

پاسخ داده می‌شود که: علّتِ آن مجموع است که پیش از معلول اخیر در آن می‌باشد، و همین‌طور در هر مجموعی که تابی‌نهایت پیش از آن است.

اگر گفته شود: آنچه پس از معلول محض است صلاحیّت علّتِ مستقلِ را به‌سبب ایجاد زنجیره ندارد، چون ممکن است و نیازمند به علّت خود، و همین‌طور هر مجموعی که فرض شود، زنجیره‌ای جز با یاری از این علّتها پدیدار نمی‌گردد، چون در تحقق و ثبوت زنجیره کافی نیست، بلکه ناگزیر از معلول محض نیز هست.

گوییم: این اشکالی در استقلال وارد نمی‌سازد، چون معنی این، نیازمند نبودنِ در ایجاد است به یاری‌دهندهٔ خارج، درحالی که ما فرض کردیم علّت هر مجموعی، امرِ دخالت‌کننده‌ای در آن است، و روشن است که هیچ دخالتی نسبت به معلول اخیر ـ در ایجاد آن ـ نمی‌باشد.

اگر گفته شود: اگر جمله (مجموعه) اخذ و اعتبار شود، خواه یک زنجیره باشد و یا زنجیره‌های نامتناهی ـ آن‌گونه که گفتید ـ این منع هم دفع می‌شود، چون آنجا نه معلول اخیری هست و نه مجموعِ مرکّبِ پیش از آن.

گوییم: بلکه (منع دفع نشده و) وارد است، چون علّت آن جزئی است که عبارت از مجموعه‌های نامتناهی می‌باشد و پیش از معلولهای اخیر نامتناهی آن می‌باشد.

اگر گویی: ما می‌گوییم: جایز نیست که در آغاز، علّت جمله جزئی از آن باشد ـ به‌جهت عدم اولویّت بعضی از اجزاء ـ ویا برای اینکه هرجزئی که فرض شود، فعلیّتش در آن اُولی است که علّت جمله باشد، چون بیشترین تأثیر را دارد،

گوییم: ممنوع است، بلکه جزئی که پیش از معلولِ اخیر می‌باشد متعیّن به علّیت

است، چون دیگر اجزاء ـ غیر او ـ در ایجاد جمله ـ همچنان که پنهان نیست ـ استقلال ندارند.

ویران کردن و درست نمودن

بدان که این سبک از بیان در ابطال تسلسل و اثبات واجب، درنهایت ضعف و سستی است، چون پیش از این بیان داشتیم که: وجود در هر موجودی عین وحدتش می‌باشد و وحدت در هرچیزی عین وجودش ـ به‌معنایی که گفته آمد ـ پس اینکه گفته‌اند: مرکّب از انسان و سنگ، موجود نادرستی است، البته اگر مراد از آن این باشد که مجموع، موجود سوّمی است غیر دو موجود، بنابراین بر اصل دلیل، منعِ دیگری وارد می‌گردد و آن اینکه: ما نیازمندی جملهٔ فرض شده را به علّتی جز علّتهای یک‌یک نمی‌پذیریم، این هنگامی لازم می‌آید که آن را وجودی مغایر وجودات یک‌یک باشد که هریک آنها بسته به‌علّتی باشند، و اینکه گفته‌اید: آنها ممکن‌اند، این مجرّد عبارت (و صِرف گفتار) است، بلکه آنها ممکناتی هستند که هریک آنها به علّتی تحقق دارد، پس از کجا نیازمندی به علّتی دیگر لازم می‌آید؟ و این مانند (عدد) دَه از آحاد است که نیازمند به علّتی غیر از علّتهای آحاد نیست.

آنچه گفته شده که: وجودات آحاد، غیر از وجود هریک از آنها است، سخنی خالی از تحصیل (و تعمّق) است، چون همگان، غیر از هریک آنها است و درخواست این را ندارد که در خارج وجودی غیر وجود آحاد داشته باشد.

و آنچه (در تقریر اصل این برهان) گفته شده که: نابود شدن مرکّب، بستگی به نابود شدن چیزی از اجزای آن دارد، سخن درستی است و معنایش اینکه: هر مرکّبی دارای حقیقتی و وحدتی حقیقی است، پس نابود شدنش بستگی به نابود شدن جزئی از آن دارد، و معنایش این نیست که هر ترکیبی را که عقل بین دوچیز توهّم و خیال کرد، اگر هردو چیز موجود شدند، مرکّب موجود است و جز به‌سبب نابود شدن اجزاء، نابود نمی‌گردد.

و نیز نابود شدن چیزی به‌سبب نابود شدن چیزی، اقتضای کلّی ندارد که اگر هرگاه پدید آمد، پدید آید.

بنابراین سخن متأخران باطل گشت که: علیّت شئی برای نفس خودش جایز است، چون مجموع موجودات از ممکن و واجب، موجودِ ممکن است، چون نیازمند به آحاد است و علّتی جز نفس خود ندارد، زیرا علّتش یا جزء آن است ـ و این محال است ـ برای اینکه نیازمند به بقیهٔ اجزاء است، و یا خارج از آن است، درحالی که خارجی از آن نیست، پس مشخص می‌شود که نفس خودش است و هیچ اشکالی در آن نمی‌ماند، چون موقوف بودن این مجموع بر هریک از آحاد، مستلزم موقوف بودنش بر مجموع نیست تا موقوف بودن شئی برنفس خودش لازم آید، آری! اگر مراد از علّت، علّت فاعلی مستقل باشد، آن جزئش می‌باشد، یعنی جزء مجموع موجودات، مقصودم واجب و یا آنچه فوق معلولِ اخیر که منتهی به واجب می‌گردد می‌باشد.

و همین‌طور آنچه گفته‌اند: محال است که شئی علّتِ نفس خودش و یا آنچه در حکم آن است ـ یعنی در آنچه تقدمش بر معلول لازم است ـ باشد [۱]، چون در آن هنگام تقدم شئی برنفس خودش لازم می‌آید، امّا اینکه شئی علّتِ تام برای خودش باشد: این بر اطلاق خود محال نیست، بلکه در مجموعِ واجب و معلول اوّل او و یا تمام معلولهای وی واقع است؛ پایان سخن آنان.

سستی و ضعف این سخن واقعاً پنهان نیست، چون در نزد عقل و خردِ سالم، هیچ معنایی برای این سخن که شئی، به ذات خود ممکن است و با این‌همه در وجودش نیاز به‌امری خارج از ذاتش ندارد نیست، زیرا مرکّبی را که حکم کرده‌اند موجود ممکن است، اگر آن را وجودی غیر از وجود آحاد و امکانی غیر از امکان آحاد بود، وی را علّتی غیر از علّت آحاد می‌بود، پس حکم به اینکه وجود او، غیر آن وجودات و علّت وی، عین علّت آنها است، سخنی است بیهوده و فاقد ارزش.

برخی از نکته‌دانان گفته‌اند: گاهی متعدد، مجمل اعتبار می‌شود و آن ـ به این اعتبار ـ واحد است و لفظی هم که ـ به این اعتبار ـ دلالت بر آن دارد واحد است، مانند مجموع و کُل (همگان) و گاهی هم مفصل اعتبار می‌شود و لفظی که به این وجه

۱. مانند علّت بودن چیزی برای علّت خود ـ چنانکه در دَور است ـ و یا موقوف بودنش بر نفس خود، نه مانند اینکه شئی، شرط برای نفس خود و یا جزء برای نفس خود و امثال این‌دو باشد، چون آن عین علّت بودن شئی است مر نفس خود را. «سبزواری»

دلالت بر آن دارد متعدد است، مانند این و آن و گاهی هم در حکم باهم اختلاف پیدا می‌کنند، برای اینکه مجموع گروه در اطاقی تنگ نمی‌گنجند و همانها، بدون هم، می‌گنجند؛ و چون این دانسته شد می‌پذیریم که مرجِّح وجود آن‌دو با هم، همان دوتا است که بدون هم اعتبار شده است، یعنی به‌جهت نیازش به هریک از دو جزء آن و در وجودش، کافی است، پس این وآن، دو علّت‌اند که وجود مجموع آن‌دو ـ به آن‌دو ـ برتری می‌یابد، پس اگر سخن را به آن‌دو ـ نه باهم ـ بلکه مفصلاً انتقال دهیم، باز هم ممکن است و نیاز به مرجِّح و برتری‌دهنده‌ای دارد.

گوییم: ما نمی‌پذیریم که آن‌دو براین وجه، ممکن اعتبار می‌شوند، بلکه به این وجه دو می‌باشند: واجب، و ممکنی که بدو موجود گردیده است.

گویم: این نکته‌دان برخی از تحقیق را درست بجا آورده و در برخی راه خطا پیموده، امّا آنچه را که درست گفته اینکه: آن‌دو به‌گونهٔ مفصل نه ممکن‌اند و نه واجب، بلکه آن‌دو دو چیزاند: یکی از آن‌دو واجب است و دیگری ممکن، که بدو موجود گردیده است؛ و امّا آنچه را که خطا پیموده آن است که گفته: اجمال و تفصیل از کاربردهای عقلی است و شئی را در خارج گاهی موجود و دیگرگاه معدوم نمی‌تواند قرار دهد، پس مجموع آسمان و زمین ـ خواه عقل مجمل اعتبار کندشان و یا مفصل ـ حکمشان در خارج تغییرپذیر نیست، بلکه فقط در عقل است و بس، پس عقل می‌تواند که آن‌دو را یک‌چیز و موجود در ذهن اعتبار کند، به این اعتبار در خارج یکی نمی‌گردند، همچنان که قوهٔ واهمه می‌تواند آسمان را به‌دو قسمت بخش کند، به این اعتبار در خارج متعدّد نمی‌گردند، بلکه تنها در ذهن است و بس؛ پس اجمال و تفصیل دو اعتبار عقلی‌اند که موجب اختلاف نگرش می‌شوند، و موجب اختلاف در نفس‌الامر نگریسته شده نمی‌شود.

سپس (گوییم:) مِثالی که بیان کرده، بیانگر تفاوتی که از حیث اجمال و تفصیل در آن واقع است نمی‌باشد، بلکه تفاوت در آنجا، یا به‌واسطهٔ موضوع است و یا به‌سبب محمول ـ اگرچه موضوع واحد است ـ برای اینکه کُلِّ مجموعی خواه مجمل اعتبار شود و یا مفصل، متّصف به این است که اطاق، آنان را به‌گونهٔ تعاقب و پی درپی آمدن زمان فرا می‌گیرد، و متّصف به این نیست که همگان را مجتمعِ در زمان فرا می‌گیرد، و

این آن چیزی بود که در این مقام بیان شد.

و امّا اشکالی که در این مقام وارد شده اینکه: بر آن، لزوم امور نامتناهیِ مترتب ـ به مجرّد فرض دو چیز ـ متوجّه است.

این اشکال وارد نیست، چون از اعتبار مجموع دو چیز، اعتبار آن دو، یک بار دیگر با این جمعیت (یعنی جمعیّتی که جزدرذهن نیست) لازم نمی‌آید، چون این امر، تکرار اجزای ماهیّت را لازم می‌آورد [1]، چون مراد از مجموع، هیئت و شکل عارض شدهٔ اجتماعی (گرد آمده) بدون اعتبار وصف ـ یعنی ذات دو (چیز) ـ است، پس هرکس ادّعا کند که دو، موجودی است که مباین هریک از آن‌دو می‌باشد، براو لازم نمی‌آید که هیئت و دو بودن موجود است، همچنان که واحد موجود است، اگرچه وصف وحدت ـ یعنی واحد بودن ـ موجود نیست [2].

کسی می‌تواند بگوید: عدد نزد بیشتر از حکما موجود است و آن بکلّی غیر از آحاد است، پس چگونه حکم می‌کند که مرکّب وجودی، غیر از وجود آحاد ندارد؟

گوییم: عدد موجود است، به این معنی که در وجود، وحدات فراوانی هست، و نمی‌پذیریم که آنها به‌کلّی غیر از آحاداند، بلکه عین آنهایند [3]؛ امّا اعتبار کردن عدد و

۱. اینان اگرچه می‌گویند: ذات هر مجموعی موجود دیگری است، ولی نگفته‌اند موجود دیگری است که آن واحد عددی می‌باشد، پس در مثل گردو و بادام، نزد آنان مجموع موجود مثل پسته که سوّم سه تا است نمی‌باشد.... بلکه موجود گردو و بادام است، پس اینجا موجود گردوی فقط، و دیگری بادامِ فقط، و آن دیگر گردو و بادام است، و این از آن جهت سوّم افتاد که گردو موجود است و آن واحد است و بادام هم همین طور، و مجموع گردو و بادام موجود است ولی واحد نیست بلکه کثیر است و دارای جزء،... زیرا مجموع موجود نیست ـ چون کثیر است ـ و وجود مساوی وحدت است و نزد اینان مساوی آن نیست، بلکه آن‌گونه است که ابن سینا گوید: کثیر ـ از آن روی که کثیر است ـ موجود است، و کثیر ـ از آن روی که کثیر است ـ واحد نیست و شکل مجموع جز در عقل نمی‌باشد، و نزد اینان عدد، موجود به نفس خودش ـ به این معنی ـ است و نزد مصنف قدس سره موجود است به معنی وجود منشأ انتزاع آن، یعنی مادّه و اصل آن است که عبارت از وحدات باشد، و مرادش از آحاد، هریک است و قائلان به وجود آن، مرادشان چیزی است که گفتیم. «سبزواری» ۲. وجود بنابر تحقیق، برابر وحدت است و اینجا واحد دیگری است، و امّا نزد آنان این‌گونه نیست، چون هیچ برابری نمی‌باشد، بلکه وجود اعّم و فراگیرتر است، پس نزد آنان ـ کُل ـ موجود است، ولی به‌گونهٔ کثرت، همچنان که کلّی طبیعی وجودش وجودات است، و چنانکه عام از خصوصیّات، به نفس عام و عموم ـ نه به خصوصیّتی دیگرممتاز است ـ همچنان که در خواص ـ. «سبزواری» ۳. در وحدت و کثرت گفته شد که جایز است برای هر مرتبه‌ای از عدد بگویی که مجموع آحاداند ـ نه غیرآن ـ و جایز نیست که بگویی فقط مجموع آحاد نیست، برای اینکه مجموع آحاد جنس است برای هر مرتبه، جز اینکه گفته شود: غیریّت به اعتبار هیئت عقلی است، امّا به حسب وجود خارجی اعداد، جز وحدات ـ کمتر و یا بیشتر ـ نمی‌باشند، این را نیک اندیشه کن. «سبزواری»

کثرت که گویی یک چیزاند، این دارای حکمی دیگر غیر از حکم آحاد ـ مانند دَه بودن و مجذور و اصمّ و تامّ و غیراینها ـ می‌باشد، پس اینها ناگزیر در ذهن می‌باشند، اگرچه برای حکم کردن بدانها، مطابق و مصداقی در خارج ـ از جهت وجود آحاد فراوان ـ هست.

چهارم برهان تضایف است و آن اینکه: اگر زنجیرهٔ علتها و معلولها به علّتِ محضی که معلول چیزی نباشد منتهی نگردد، لازم می‌آید که دو متضایف، دو متکافی و برابر نباشند، ولی تالی (قضیّه) باطل است، همین‌طور مقدم (قضیّه هم باطل است) و یا گوییم: اگر دو متضایف دو متکافی و همسان باشند، لازم می‌آید که زنجیره به علّتی محض منتهی گردد، مقدم (قضیّه) درست است، همین‌طور تالی (قضیّه هم درست است) بیان درست بودن این مقدم و بطلان آن تالی اینکه: معنی متکافی بودن در آن‌دو (قضیّه) اینکه: هرگاه که یکی از آن‌دو در عقل و یا در خارج پدید آید، دیگری هم پدید می‌آید، و اگر نیاید، دیگری هم پدید نمی‌آید؛ وجه لزوم آن اینکه: معلول اخیر مشتمل بر معلولیّت محض است، و هرچه که فوق آن است بر علّیت و معلولیّت می‌باشد، پس اگر زنجیره به آنچه مشتمل بر علّیت محض است منتهی نگردد، در وجود، معلولیّت بدون علّیت لازم می‌آید.

اگر گفته شود: مکافی و مساوی با معلولیّتِ معلولِ محض، علّیتِ معلولی است که (این معلول) فوق آن است ـ بدون وسط ـ نه علّیتِ علّتِ محض.

گوییم: آری! ولی مراد این است که ناگزیر به إزای هر معلولیّتی علّیتی می‌باشد، و این اقتضای ثبوت علّتِ محض را دارد، و اینان در تعبیر از این برهان دو عبارت دارند:

نخست آنکه: اگر علّت و معلولها تا بی‌نهایت تسلسل پیدا کنند، افزونی شمار معلول برشمار علّت لازم می‌آید، و این به‌ضرورت و لزوم تکافی و همسانی علّیت و معلولیّت باطل است، بیان لزوم آنکه: هر علّتی در زنجیره (علل و معلولات) معلول است ـ بدان‌گونه که فرض شده ـ و هرچه که در آن (زنجیره) معلول است، همو ـ مانند معلول اخیر ـ علّت است.

دوّم آنکه: ما تمام علّیت‌هایی که در این زنجیره هستند و نیز معلولیّت‌ها را (که در این زنجیره‌اند) اخذ و اعتبار کرده سپس بین آن‌دو مطابقت می‌دهیم، اگر آحاد یکی از

آن‌دو بر دیگری افزونی یافت، تکافی و همسانی علّیت و معلولیّت باطل می‌گردد، چون معنی تکافی این است که به إزاء هر معلولیّتی علّیتی باشد و به‌إزاء هر علّیتی معلولیّتی، و اگر فزونی نداشته باشد، علّیتِ بدون معلولیّت لازم می‌آید، به ضرورت اینکه در جهت پایانی معلولیّت بدون علّیت ـ که همان معلول اخیر است ـ می‌باشد، لذا خلف (خلاف فرض) لازم می‌آید، چون تقدیر و فرض، منتهی نشدن زنجیره به علّتِ محض است.

پنجم: نسبت به آنچه گذشت نزدیک است و آن اینکه: ما معلول اخیر را از زنجیرهٔ فرض شده حذف و دور می‌کنیم و هریک از آحادی که فوق آن است به اعتبار دو صفت علّیت و معلولیّت متعدّد قرار می‌دهیم، چون شئی از حیثی که علّت است غیر حیثی است که معلول است، پس دوجملهٔ متغایر هم ـ به‌واسطهٔ اعتبار ـ حصول پیدا می‌کند، یکی از آن‌دو علتها و دیگری معلولها، و در مقام تطبیق بین آن‌دو، فزونی وصف علّیت لازم می‌آید، به ضرورت و لزوم پیش بودن علّت بر معلول، برای اینکه هر علّتی منطبق بر معلولی که در مرتبه‌اش هست نمی‌شود، بلکه بر معلولِ علّتش که بر آن ـ به مرتبه ـ پیشی دارد منطبق می‌گردد، به‌سبب خروج معلول اخیر و عارض نبودنش برعلّیت، پس فزونی مراتب علتها ـ به‌یک‌مرتبه ـ لازم می‌آید، وگرنه پیش بودنی که لازم علّیت است، باطل می‌گردد، و معنی فزونی مرتبه علّیت اینکه: علّتی پدید آید که در مقابلش معلولی نباشد و در آن‌دو زنجیره، انقطاع می‌پذیرند.

ششم برهان حیثیّات است و آن، در علتها و معلولها و در غیر آن‌دو از صاحبان ترتّب و اوضاع جاری است، بیانش اینکه: مابین معلول اخیر و یا آنچه که شبیه آن است و هریک از اموری که در زنجیره واقعند پایان‌پذیری هست، به ضرورت اینکه محدود بین دو محدوده است، و این مستلزم متناهی بودن زنجیره است، چون در آن‌صورت بر متناهی ـ جز به یکی به‌حکم حدس و تخمین ـ فزونی نمی‌یابد، و آن اگر «مابین» مبدأ مسافت و هر جزئی از اجزاء که در آن (زنجیره) واقع‌اند باشد، بریک فرسنگ فزونی نمی‌یابد، پس مسافت بر فرسنگ فزونی ـ جز به‌واسطهٔ یک‌جزء که آن جزء پایان است ـ نمی‌یابد، البته اگر مبدأ (مسافت) را درجه‌درجه ـ چنانکه از سخن‌مان مفهوم می‌شود که: مدت عمر من بینِ پنجاه تا شصت‌سال است ـ قرار دهیم، وگرنه دو جزء خواهد

بود؛ در این‌صورت دلیل، برای نظر و رسیدن به مطلوب صلاحیّت دارد، اگرچه برای مناظره و ملزم کردن طرف مقابل صلاحیّت ندارد، چون گاه است که مقدمهٔ حدسی را نمی‌پذیرد، بلکه دفعش هم می‌کند و استنادش این است که: این آن‌گاه لازم می‌آید که مراتب «مابین» متناهی باشد، چنانکه در مسافت متناهی بود؛ امّا بر تقدیر متناهی نبودن آن ـ چنانکه در زنجیره بود ـ لازم نمی‌آید، چون به «مابینی» که پدید نمی‌آید به «مابین» دیگری که افزون‌تر از آن است منتهی نمی‌گردد.

پس روشن شد، استلزام به اینکه: گِردآمدهٔ از اعدادِ متناهی جز متناهی نیستند، ضعیف است، چون بازگرداندن دعوا و گفتگو است، بلکه چیزی دورتر و پنهان‌تر از آن است، چون گِرد آمدن از نفس آحاد، به متناهی بودن، از گِرد آمدن اعدادی که هریک از آنها از جهت آحاد متناهی‌اند نزدیک‌تر است، پس منع بر آن آشکارتر است، چون آنگاه تمامی می‌یابد که شمار اَعداد متناهی باشد و این غیر لازم است، و از اینجا است که قوّهٔ واهمه به این‌سو کشیده می‌شود که: این استدلال به‌واسطهٔ ثبوت حکم است ـ یعنی متناهی بودن برای هریک ـ بر ثبوتش برای کُلّ، و آن باطل است.

هفتم اینکه: اگر زنجیره و بلکه جمله (کُلّ) نامتناهی پدید آید، خواه از علتها و معلولها باشد و یا غیر آنها باشد، ناگزیر مشتمل بر هزاران است، پس چندین‌هزارِ موجودِ در آن (زنجیره و یا جمله) یا با شمار یک‌یک آنها مساوی است و یا آنکه بیشتر است؛ محال بودن هردو اینها آشکار است، چون شمارهٔ آحاد آنها لازم است که هزاربار، برابر چندین هزار باشد، زیرا معنایش این است که ما هر هزارِاز آحاد را یک بگیریم تا آنکه چندین صدهزارصد بشود؛ و یا اینکه کمتر است، و این نیز باطل است، برای‌اینکه آحاد در آن‌صورت مشتمل بر دوجمله می‌شوند: یکی از آن‌دو به اندازهٔ چندین هزار است و دیگری به اندازهٔ افزون، و اوّلی ـ یعنی جمله‌ای که به اندازهٔ چندین هزار است ـ یا از جانب متناهی می‌باشد و یا از جانب غیرمتناهی، و بر هردو تقدیر، متناهی بودن زنجیره لازم می‌آید و این خلف (خلاف فرض) است، و اگر زنجیره از دو جانب نامتناهی بود، مقطع و پایانی فرض می‌شد، درنتیجه جانب متناهی و پایانی حصول می‌یافت و تردید پیدا می‌شد.

امّا لزوم متناهی و پایان‌پذیر بودن بر تقدیر نخست: بدان جهت است که چندین

هزار متناهی است، چون محدود بین دو محدوده است، آن‌دو، طرف زنجیره و مقطع و پایانی است که (مقطع) مبدأ جمله دوّم، یعنی افزون‌بر چندین هزار ـ آن چنانکه فرض شده ـ می‌باشد، و چون چندین‌هزار پایان یافت، زنجیره هم تناهی می‌یابد، چون آن (زنجیره) عبارت است از مجموع آحادی که از این چندین هزار گِرد آمده‌اند، و گِردآمدهٔ از جمله‌هایی که از حیث اعداد و آحاد متناهی‌اند، به ضرورت متناهی‌اند.

و امّا بر تقدیر دوّم: برای اینکه جمله‌ای که آن جمله به اندازهٔ افزونی بر چندین هزار است در جانب متناهی واقع شده و متناهی می‌باشد، به ضرورت محدود بودنش بین طرف زنجیره و مبدأ چندین هزار، و آن چندین برابر چندین هزار نهصدو نودو نه است، در این‌صورت متناهی بودن چندین هزار ـ به ضرورت ـ لازم می‌آید، و متناهی بودن زنجیره، به‌واسطهٔ متناهی بودن اجزای آن چندین برابر، و نیز آحاد آن ـ آن‌گونه که گفته شد ـ لازم می‌آید.

بر این سخن و بر بعضی از آنچه که گذشت و آنچه خواهد آمد ـ به منع منفصله ـ اعتراض شده و گفته شده: این مساوی آن است و یا بیشتر و یا کمتر، یعنی تساوی و تفاوت از خواص متناهی است؛ (جواب:) اگر مراد از تساوی فقط این باشد که به‌اِزاء هر جزئی از این، جزئی از آن واقع است، محال بودنش را در آنچه که بین دو شمارش است نمی‌پذیریم، همچنان که در یک، تا بی‌نهایت و دَه، تا بی‌نهایت (واقع) است؛ و یکی از آن‌دو، چندین برابر دیگری بودن منافی تساوِیِ به این معنی نیست؛ اگر پذیرفتی پس منقطع بودنِ کمتر منع است، برای اینکه زنجیره اگر نامتناهی باشد، بعضِ آن که از جانب نامتناهی است نیز نامتناهی می‌باشد، و همین‌طور شمار هزارها و صدها و دَه‌های آن (نامتناهی است) و جدید بودن دوجمله و انقطاع اوّلِ آن‌دو به مبدأ دوّم [1] کاذب است.

هشتم برهان ترتّب است و آن اینکه: هر زنجیره‌ای عبارت از علتها و معلولهای مترتّب است، و ناگزیر لازم است به گونه‌ای باشد که اگر از میان رفتن یکی از آحاد

۱. آنچه به اندازه چندین هزار است نه در طرف متناهی است و نه در طرف نامتناهی، بلکه آن (جمله) گویی با دیگر امتزاج و آمیختگی دارد و نهایتی ندارد تا دیگری آغاز شود، و نیز تعیین بعضی از آحاد است که به‌اندازهٔ چندین برابر شدنشان، ترجیح دادن بدون ترجیح‌دهنده و به محض اعتبار عقل می‌باشد. «سبزواری»

فرض شود، این امر موجب از بین رفتن آنچه که پس از آن یکی، از آحاد زنجیره است شود، بنابراین هر زنجیره‌ای که بالفعل موجود است، معلولیّت بر ترتیب آن را فراگرفته، لذا لازم است که در آن علّتی که عبارت از نخستین علّت است باشد [۱]، اگر (آن علّت) نباشد، تمام مراتب ـ که معلولهای آن و معلولِ معلولهای آن تا آخرین مراتب‌اند ـ از میان می‌رود، وگرنه معلولیّت، آحاد زنجیره را به تمامی فرانگرفته است، و چون زنجیره‌ای را فرض کردیم که بالا می‌رود ـ البته نه به‌سوی علّتی که آن علّت را به‌عینه علتی نیست ـ مسلماً زنجیره به‌تمامه باطل خواهد بود، و این با فراگرفتن معلولیّت مر یکسره تمام زنجیره را برخورد دارد.

خلاصه آنکه فراگیری معلولیّت به‌گونهٔ ترتب ـ یکسره ـ مر تمام آحاد سلسله راست، با این وضع که در آنجا یک علّت واحده برای همگان نباشد، و چون آن (علّت) نباشد تمام زنجیره از میان می‌رود، سخن متناقضی است، در این نیک اندیشه کن.

نهم برهان اسدِّ اخصر (راست‌تر و معتدل‌تر) فارابی (ابونصر) است و آن اینکه: وقتی چندین آحاد زنجیره به‌ترتیب بالفعل به‌سوی بی‌نهایت رهسپار باشند، آنها در حکم یکی (واحد) هستند که (آن‌یک) پدید نمی‌آید مگر آنکه پیش از آن، دیگری از آن‌سوی وی پدید آمده باشد، و آحاد نامتناهی به تمامه صدق براین امر (زنجیره) دارند که تا چیزی آن‌سوی شئی و پیش از آن موجود نباشد، آن شئی در دایرهٔ وجود داخل نخواهد گشت، در این‌صورت عقل به بداهت و روشنی داوری دارد که: از کجا در این زنجیره چیزی پدیدآمده تا آنکه چیزی پس از آن پدید آید؟

دهم اینکه: زنجیرهٔ فرض شده از علتها و معلولهای نامتناهی [۲]، یا این است که

۱. مثال آن خشت‌هایی است که برخی از آنها بر بعض دیگر تکیه داده شده است، و یا بدن‌هایی که این‌گونه باشد، اگر قائمی مقیم و بدون اتکا که بر آن تکیه می‌دهند، نباشد، تکیه‌دهنده‌هایی هم نخواهد بود، و چون یکی از آنها برخاست، آنچه که بعد از آن است ـ به‌اقتضای ترتّب عِلّی و معلولی ـ برخاسته خواهد شد. «سبزواری»

۲. این دلیل به آنچه که غیرمتناهی است نقض می‌گردد، مانند نفوس ناطقه‌ای که از بدنهاشان در ایّام گذشته مفارقت کرده‌اند. البته نزد حکما، و نزد اشراقیان صور عالم مثال است و نزد عرفا لوازمِ اوّل حق‌تعالی ـ از اسماء جزئی او و صورتهای علمی آنها از اعیان ثابته ـ و کلمات او که نه پایان می‌پذیرند و نه نابود می‌شوند است، و نزد اهل شرع تجلیات و تنعّمات اهل بهشت و عذاب‌های اهل دوزخ می‌باشد، و نزد انکسیمانس صورت‌های علمی مترسم در ذات الهی، و نزد معتزلیان ماهیّات ثابت، و نزد اشراقیان عقول عرضی به‌واسطهٔ اضافهٔ نفوس کامل پس از جدایی از بدن‌ها می‌باشد، چنانکه شیخ‌اشراق در کتاب حکمت‌الاشراق ←

بخش به دو متساوی می‌شوند، در این‌صورت زوجند، وگرنه فرد می‌باشند، و هر زوجی به‌سبب ـ یکی ـ از فرد پس از خود کمتر است، مانند چهار نسبت با پنج، و هر فردی به‌سبب ـ یکی ـ از زوج پس از خود کمتر است، مانند پنج نسبت به شش، و هر عددی که کمتر از عدد دیگر باشد به‌ضرورت متناهی است، زیرا محدود بین دو محدوده‌ای است که آن‌دو ابتدا و آغاز آن عدد و آن یکی که پس از آن است می‌باشند؛ این اشکال چنین دفع می‌شود که: ما نمی‌پذیریم که هر چه بخش به دو متساوی نمی‌شود فرد است، این درصورتی لازم می‌آید که متناهی باشد، برای اینکه زوج بودن و فرد بودن از خواص عدد متناهی است، پس داستان پدید آمدن زوجیّت و فردیّت دَرنَوردیده می‌شود، پس گفته می‌شود: هر عددی که قابل افزونی است، کمتر از عدد (دیگری) است، پس متناهی باشد، و منع در آن ظاهر است.

بینش دادن

بدان که براهین قائم‌اند بر امتناع متناهی نبودن زنجیره مترتب در جهت بالا رفتن و علّیت، نه در جهت فرودآمدن و معلولیّت، سبب در این امر آنکه: در زنجیرهٔ بالا رفتن ـ بر فرض نامتناهی بودن ـ این‌گونه نیست، علّتی که در نظر عقل متعیّن است ناگزیر باید اوّل موجود باشد و سپس از برخورد آن، زنجیرهٔ مترتّب، به تمامه وارد دایرهٔ وجود شود، چون این منشأ حکم به امتناع است، ولی کار در زنجیرهٔ تنازل برعکس این می‌باشد، و آنچه ما بیان داشتیم در تمام براهین گذشته ـ حتّی حیثیّات و تضایف و غیراین‌دو ـ جاری است.

و این بدان جهت است که مِلاک حکمِ محال بودن در هریک از آنها، جمع شدن دوشرط: ترتب و اجتماع، در وجودِ بالفعلِ در جهت بی‌نهایت است، پس ملاک فرق ـ چنانکه پیش از این بدان اشاره شد ـ اینکه: علتهای مترتّب بر شئی، با آن شئی در

← گوید. کاملِ از مدبّرات، پس از جدایی به قواهر ملحق شده و شمار مقدّسان از انوار تا بی‌نهایت افزونی می‌یابد ـ پایان سخن او ـ این برهان و سخن مبدأ برهان بر توحید خاصّی را به ما می‌بخشد که این بی‌نهایات قطعی اگر کثرت در آنها تحقق‌پذیرد، عدد هم تحقق می‌پذیرد و درنتیجه زوج بودن و فرد بودن هم در آنها تحقق می‌یابد و این خلف (خلاف فرض) است، پس وجود کثرت در آنها غیرمتحقق است. «سبزواری»

ظرف اعیان موجوداند، و تقدّم آنها بر آن شئی به‌گونه‌ای از تحلیل و تفسیر است و در مرتبهٔ اعتبار عقلی می‌باشد، پس در صورت بالا رفتن، علتهای مترتّبِ فرضی نامتناهی، در مرتبهٔ ذات معلول موجوداند و در مقام حصول، با آن مجتمع‌اند، بنابراین ترتّب و اجتماع ـ هردو ـ برای علتها در مرتبهٔ ذات معلول حاصلند، ولی در صورت تنازل، معلولهای مترتّب، در مرتبهٔ ذات علّت مجتمع نیستند، برای اینکه وجود خاص معلول را (وجود) ناقصِ معلولی، در مرتبهٔ ذات علّت ـ با وجود خاصِ کاملیِ عِلّی او ـ جایز نمی‌باشد، و این برخلاف کار، در علّت است [1]، برای اینکه وجود آن در مرتبهٔ هویت معلول، واجب است و بدان محیط می‌باشد.

پس از آنچه بیان داشتیم ثابت شد که دو وصف ترتّب و اجتماع، در مرتبه‌ای از مراتب قبلی (و یا عقلی) در زنجیرهٔ فرض شدهٔ در جهتی که تصاعد و بالارفتن است تحقق و ثبوت می‌یابد، نه در جهت عکس و خلاف آن که جهت تنازل زنجیره و فرود آمدنش می‌باشد؛ و براهین قائم بر اثبات انقطاع آن در آن جهت‌اند، نه بر اثبات انقطاع در این جهت، این خلاصهٔ آن چیزی بود که شیخ ما ـ سید (میرداماد) که سایه‌اش (بر سرما) گسترده باد ـ بیان داشته است.

۵
فصلی
در دلالت بر متناهی بودن تمام علتها

براهینی که بیان گشت دلالت براین دارند که علتها از تمام وجوه متناهی‌اند، و اینکه: هریک را مبدأ نخستی هست و مبدأ همگان هم یکی است، این بدان جهت است که فاعل و غایت برای هرچیزی قدیم‌تر و دیرینه‌تر از مادّه و صورتند، بلکه غایت قدیم‌تر از علتهای دیگر ـ در آنچه که فاعل آن غیرغایت است ـ می‌باشد، چون غایت، علّتِ فاعلیّت، برای فاعل بودن شئی می‌باشد، و چون متناهی بودن علتهای فاعلی و غایی

۱. پس معلول را شأنی نیست مگر آنکه علّت هم با او شأنی دارد، ولی علّت را شأنی است که معلول با او شأنی ندارد، پنهان نمانده باشد که از آنچه بیان شد انتفای وصف اجتماع در تنازل ثابت می‌شود نه وصف ترتب، مگر آنکه مرادش مجموع دو وصف باهم باشد. «سبزواری»

ثابت شد، متناهی بودن علتهای مادّی و صوری هم ثابت شده است، چون آن‌دو از این‌دو جلوترند، و با اینکه صورت ـ به اعتباری ـ هم از علتهای فاعلی است، مانند غایت داخل در مرتبهٔ فاعل است، پس بیانِ دلالت‌کنندهٔ برمتناهی بودن زنجیرهٔ فاعل‌ها، این صلاحیت را دارد که بیان، برای متناهی بودن تمام مراتب علتها قرار گیرد ـ اگرچه آنان این را در علتهای فاعلی در کار می‌گیرند ـ .

بنابراین ما تکیه بر بیان متناهی بودن علتهایی که اجزای شئی‌اند و از حیث زمان برآن پیشی دارند می‌کنیم، و آن اختصاص به نام عنصر دارد، چون جزئی است که شئی با آن بالقوّه می‌باشد.

نخست بدان که شئی، اگر به کلّیت و تمام خود در چیز دیگری حصول پیدا کرد، به این شئیِ دیگر گفته نمی‌شود که از اوّلی می‌باشد، مانند انسان که به تمام خود در نویسنده موجود است، لذا گفته نمی‌شود که از انسان نویسنده است، بنابراین هرگاه که چیزی از تمام وجوه به چیز دیگری تقوّم داشت، به متقوِّم گفته نمی‌شود که از آن مقوِّم است.

و نیز اگر چیزی از آن در چیز دیگر حصول پیدا نکرده باشد، به این دیگری گفته نمی‌شود که از اوّلی می‌باشد، پس گفته نمی‌شود که سفیدی از سیاهی است، چون چیزی از سیاهی در سفیدی موجود نیست، در این‌صورت هرگاه که حصول چیزی ـ از تمام وجوه ـ پس از حصول چیز دیگری باشد، به شئی متأخر گفته نمی‌شود که از متقدّم است، ولی اگر بعضی از اجزای شئی در شئی دیگر حصول پیدا کرد و تمام اجزایش در آن حصول نیافت، به این دیگری گفته می‌شود که از اوّلی است، مانند آنچه که گفته می‌شود: آن از آب و هوا است، و این بدان جهت است که آب به کلّیت و تمام خود در هوا پدیدار نمی‌گردد، بلکه جزئی از آن پدیدار می‌گردد، همین‌طور گفته نمی‌شود که سفید از سیاه است و تخت از چوب، برای اینکه چوب، تخت نخواهد شد مگر آنکه در آن تغییراتی چند واقع شود.

از این بیان روشن شد که چیزی را وقتی گفته می‌شود که از چیز دیگر است که متقوّم به بعضی از اجزای آن، و متأخر از بعضی از اجزای دیگر باشد، و ناگزیر در آن دو اَمر اجتماع پیدا می‌کنند: یکی تقوّم به بعضی از اجزای آن و دیگری اینکه با بعضی از اجزای دیگر اجتماع پیدا نکند.

و چون این اصطلاح گفته آمد، روشن شد که گاهی مراد از مادهٔ شئی، جزئی است که قابل صورت می‌باشد [1] و گاه دیگر مراد چیزی است که شأن آن این است که جزء قابل برای چیز دیگر می‌گردد، مانند آب وقتی که هوا گشت، برای اینکه جزء قابلِ صورتِ آبی، قابل صورت هوایی می‌گردد؛ پس گوییم: امّا متناهی بودن مواد به معنی اوّل: اگر برای هر قابلی، قابلی دیگر تا بی‌نهایت باشد، باید اجزای یک ماهیّت نامتناهی باشد و این محال است.

و امّا بیان متناهی بودن مواد به معنی دوّم: اگر مادهٔ هوایی آن امکان را داشته باشد که صورت آبی را قبول کند، پس مادّهٔ آب هم جایز است که صورت هوایی را قبول نماید، در این‌صورت انقلاب و دگرگونی هریک از آن‌دو، به دیگری جایز می‌باشد، و چون چنین باشد، هیچ‌یک از دو نوع، این سزاواری و اولویّت را ندارند که چون مادّهٔ دیگری از آن دیگری می‌باشد، مادّهٔ اُولی و نخستین باشد؛ چنین نیست و هیچ‌یک از آن‌دو در نوعیّت بر دیگری تقدّم و پیشی ندارد [2]، بلکه جایز است که شخص و فرد آبی، به شخصیّت خود بر شخص و فرد دیگر از هوا تقدم و پیشی داشته باشد، و ما منع نمی‌کنیم که برای هر مادّه، مادّهٔ دیگری به این معنی می‌باشد ـ نه پیش بودن ـ لذا صورت را نهایتی نیست، چون هر شخصی از شخص دیگر که پیش از او است تولد می‌یابد، و این اشخاص مانند اشخاصِ حرکت قطعی هستند که در آن (حرکت) نه اجتماعی دارند و نه در انقطاع نداشتن آنها امتناعی.

و امّا متناهی بودن علتهای صوری به‌سبب دوجهت است: یکی آنکه صورت اخیر، علّتِ صورت پیشین می‌باشد، پس اگر صورت را نهایتی نباشد، علتها را هم نهایتی نیست؛ دوّم اینکه صورتها اجزای ماهیّت‌اند، و محال است که یک ماهیّت دارای اجزای نامتناهی باشد.

۱. گاهی ماذه می‌گویند و مراد از آن چیزی است که حامل صورت می‌باشد و گاه دیگر مرادشان چیزی است که حامل قوه می‌باشد. یعنی قوهٔ آن چیز که مادهٔ آن می‌باشد، و نیز قابل و ماذه گویند و مراد از آن‌دو، مصاحب است، به‌سبب پدید آمدن صورت، و دیگرگاه از آن‌دو تعبیر به مصاحب می‌شود ـ به‌سبب فقدان آن (صورت) ـ. «سبزواری»

۲. چنین نیست و هیچ یک از آن‌دو محتاج به ماذه، به معنی حامل قوه نیستند، برای اینکه عناصر ابداعیات‌اند و محتاج، اشخاص زمانی آنها است، بنابراین هیچ محذوری در متناهی نبودن مواد در اینجا نیست، چون آن تعاقبی و از پی یکدیگر است. «سبزواری»

راهنمایی

بدان که مادّه، یعنی آن‌چیزی که در آن امکان وجود شئی حصول پیدا می‌کند بر دونوع است، چون حاملِ امکان، اگر در آن صفتی پدید آید، حدوث آن صفت یا موجب نابودی چیزی است که پیش از این و در آغاز ثابت بوده است، و اگر موجب و لازم آن نباشد [1]، این پدیده صورت مقوِّم نخواهد بود، چون اگر صورت مقوِّم می‌بود، باید حامل ـ پیش از پدید آمدنش ـ محتاج به صورت مقوِّم دیگری باشد، سپس (گوییم:) آن صورت، یا با این صورت جدید باقی می‌ماند و یا باقی نمی‌ماند، اگر باقی‌ماند، پس حامل، تقوّم به آن صورت دارد و نیازی به این صورت جدید ندارد، در این صورت این عرض است نه صورت؛ و اگر (باقی نماند) پدید آمدن این صفت موجب نابودی صورت پیشین که مقوِّم هم هست می‌باشد، پدید آمدنش موجب نابودی شئی است، درحالی که ما فرض کرده‌ایم که چنین نباشد.

پس ثابت شد هر صفتی که در محلّی پدید می‌آید و وصفی را از آن (محل) زایل نمی‌سازد، آن از باب اعراض است نه صور، و دانسته شد که صفات شئی اگر نه به‌اجبار و نه بالعرض باشد، بالطبع است، بنابراین آنجا صورتی است که هم مقوِّم محل است و اقتضاکنندهٔ آن عرض، و آن کمال نخستین است و آن عرض، کمال دوّم، و صورتها به طبیعت خود روبه‌سوی تحصیلِ کمالات خویش ـ از اعراض ـ دارند، مگر به‌واسطهٔ مانعی و نبودن شرطی، اوّلی مانند اعراض زایل شونده، و دوّمی مانند رُشد نکردن دانه‌ها ـ به‌واسطهٔ نبودنِ نور خورشید ـ سپس چون این کمالات حاصل گشت، محال است که کار دگرگون گردد، به‌طوری که از این کمالات ـ باردیگر ـ روبه‌سوی نقصان و کاستی گذارد، چون یک طبیعت، اقتضای توجه به چیزی و برگشت از آن‌چیز را نمی‌کند.

بنابراین به‌واسطهٔ برهان ثابت گشت هر صفتی که در محل پدید می‌آید ـ بدون اینکه

---

۱. این در استکمالات طولی که به‌سبب خلع و لبس نیست تمام نیست، بلکه در آن مادّه لبس (آمیزش) پس از لبس است، چون صورت نوعی نباتی و حیوانی ـ مثلاً جوهر ـ مقوِّم مادّه است و عرض نیست، جواب به‌گونهٔ تحقیق اینکه: در اینجا صور متعددی نیست ـ چنانکه در سفر نفس اسفار گوید ـ بلکه یک صورت است که دارای اشتداد بوده و از نقص به‌سوی کمال می‌رود. «سبزواری»

پدید آمدن آن صفت موجب زایل شدن چیزی از آن محل باشد ـ آن (محل) به طبع خود به‌سوی آن صفت در حرکت است و پس از رسیدن بدان (صفت) محال است که از آنجا حرکت کند، مِثالش مِثال کودک است که به‌سوی مرد شدن حرکت می‌کند و پس از مَرد شدنش محال است که انتقال به نطفگی پیدا کند.

گره‌زدن و گشودن

در کتاب شفا در این‌باره اشکالی وارد شده و آن اینکه: نفسِ خالی از تمام اعتقادات گاهی در برخی از مسائل، اعتقاد خطا و منحرفی را می‌پذیرد که آن اعتقاد، استکمال نمی‌باشد، بنابراین سخن شما نقض و شکسته می‌شود که گفته‌اید: هر صفتی که در محلی حدوث پیدا کرد، به‌طوری که حصول آن صفت سبب زایل شدن امری نباشد، حصولش عبارت از استکمال می‌باشد.

گویم: حصولِ اعتقاد خطا، نوعی استکمال برای برخی از نفوس ساده است، چون آن صفتی وجودی است و وجود از عدم بهتر است، و شرّ بودن او تنها به‌سبب بطلان استعداد است برای کمالی که اختصاص به قوّهٔ عاقله دارد ـ مانند کیفیّت سمّی بودن ـ چون آن کمال برای عنصر است و آفتِ برای صورت حیوانی، بلکه هرصفتی از صفات زشت، مانند ظلم و حرص و غیر این‌دو، برای برخی از قوای نفسانی کمال است و تنها برای قوهٔ عالی و برتر که قوهٔ عاقله است موجب نقص می‌باشد، بنابراین جهل مرکّب از آن‌جهت که صورت عقلی و صفت وجودی است، برای عقل هیولانی که مصاحب و همراه هیئت و شکلِ نفسانیِ تخیّلی می‌باشد کمال است، و آنچه که اصلاً هیچ کمالیّتی در آن نیست جهل بسیط می‌باشد و آن‌هم صفت نیست، بلکه عدم صفت است.

امّا بخش دیگر آنکه: حدوث و پدید آمدن صفتی در محلّی موجب زایل شدن چیزی از آن (محل) باشد، پس آن شئی در این‌صورت ممکن است صورت مقوِّم باشد، مانند صورت هوایی که چون پدید آمد موجب زایل شدن صورت آبی از محل می‌گردد و نیز ممکن است کیفیّت باشد، همچنان که حدوث و پدید آمدن سیاهی موجب زایل شدن سفیدی می‌باشد، و گاهی هم ممکن است کمیّت و شکل باشد و

تمامی اینها روشن است؛ خلاصه آنکه هرکس حکم به درست بودن انعکاس کند، حکمش در این بخش است، برای اینکه وقتی مادّه از آبی به هوایی انقلاب و دگرگونی پیدا می‌کند، انقلاب به عکسش هم باردیگر جایز است ـ برعکس بخش اوّل ـ چون ماهیّت شئ نه انقلاب و نه تبدیل پیدا نمی‌کند، پس از آنچه بیان داشتیم آنچه که از بخش اوّل است بیرون می‌رود، چون انقلاب در آن ممتنع و محال است، و هرچه که از بخش دوّم است (ثابت می‌ماند) چون انقلاب در آن واجب و ضروری است.

کسی می‌تواند بگوید: این حصر و محدود کردن باطل است، برای اینکه به‌وجود آمدن موجودات از عناصر از بخش اوّل نیست، چون این بخش، انعکاسش محال و ممتنع است، ولی دراینجا انعکاس جایز است، برای اینکه عناصر، همان‌گونه که حیوان و نبات می‌گردند، همین‌طور آن‌دو هم عناصر می‌گردند،و (این حصر) از بخش دوّم هم نیست، برای اینکه شأن این بخش آن است که طاری و درآینده، زایل‌کنندهٔ وصف موجود می‌باشد، ولی در اینجا چنین نیست (برای اینکه صورت عناصر در مرکبات باقی است) چون حدوث آن سبب زایل شدن وصفی که ضدّ آن است نمی‌باشد.

پاسخ اینکه: عنصر مفرد استعداد قبول و پذیرش مثلاً صورت حیوانی را ندارد، بلکه این استعداد جز هنگام حدوث کیفیّت مزاجی حاصل نمی‌گردد و آن (کیفیّت) زایل‌کنندهٔ کیفیّات صِرف قوی است، پس نسبت مزاجی به صِرف، از قبیل بخشی است که به‌واسطهٔ استحاله و دگرگونی می‌باشد، از این‌روی در آن، انعکاس جایز است، و چون مزاج حاصل گشت، قبول صورت حیوانی برای آن مزاج استکمال است، و آن مانند کودکی است که مَرد می‌گردد، لذا طبعاً به‌سوی آن حرکت کرده و مسلماً از آن به‌جای دیگر نخواهد رفت، چون حیوانی هیچ‌گاه حرکت نمی‌کند تا آنکه مجرّد مزاج گردد، همچنان که مَرد حرکت (قهقرایی) نمی‌کند تا کودک و سپس جنین گردد؛ بنابراین در موجود شدن حیوان، مجموع دوبخش گفته شده حصول می‌یابد، پس (حیوان) خارج از آن‌دو نمی‌باشد.

بخش دوّم ویژهٔ مادّه است، یعنی حاصل صورت یا این است که به وحدانیّت و تنهایی حامل آن است و یا با مشارکت غیرخود، آن قسمی که بدون مشارکت غیر است مانند هیولا می‌باشد که حامل صورت جسمانی است، قسم دیگری که با مشارکت

دیگری می‌باشد، ناگزیر برای آن اشیاء اجتماع و ترکیبی می‌باشد، و آن ترکیب یا با استحاله و دگرگونی می‌باشد و یا با استحاله نمی‌باشد، آن قسمی که در آن گزیری از استحاله نمی‌باشد، گاه با یک استحاله منجرّ به غایت می‌شود و گاه دیگر با استحالات بسیار منجرّ به غایات می‌گردد؛ امّا آن را که در آن استحاله اعتبار نمی‌شود مانند حصول شکلِ قیاس، از اجتماع مقدمات و حصول شکل عددی از اجتماع یگان و وحدات (یک‌ها) می‌باشد، و این آحاد (یگانها و وحدات) گاهی محصور و محدوداند ـ مانند همین مثالها ـ و گاه دیگر محصور نیستند ـ مانند لشکر ـ .

حکمتی مشرقی [1]

گویم: هرکس اندیشه و تفکر نماید خواهد دانست که هر مادّه‌ای که هنگام حدوث و پدید آمدنِ صفتی برای آن، در وی استحاله و دگرگونی واقع نگردد، دارای طبیعتی محصَّل نخواهد بود، و هرچه که دارای طبیعتی محصل نباشد، مادّهٔ چیز دیگری ـ مگر پس از زایل شدن طبیعتش ـ نمی‌گردد؛ و از این (امر) دانسته می‌شود که ناگزیر عناصر باید صورتشان به‌واسطهٔ قاسر و إجبار کننده‌ای زایل شود تا مادّه برای صورت دیگری ـ خواه معدنی و یا نباتی و یا حیوانی ـ گردند، زیرا شئی به‌سوی آنچه که طبعاً با آن جدایی و تخالف دارد حرکت نمی‌کند ـ مگر آنچه که تعلق به مجرّد کمال و نقص و قوّه و ضعف دارد ـ پس جز به‌سوی آنچه که وی را کمال و قوّه می‌بخشد حرکت نمی‌کند، چون صورت آتشی با صورت حیوانی ضدّیت دارد، برای اینکه صورت آتشی آن را می‌سوزاند و تباه می‌گرداند، و همین‌طور صورت آبی اگر استیلا پیدا کند آن را (صورت حیوانی را) غرق کرده و هلاک می‌سازد، و همین‌طور باقی عناصر، پس نه چیزی از آنها ـ و نه کُلّ آنها ـ به‌سوی حیوانی حرکت نمی‌کنند، بلکه به‌سوی مادّه خالی شدهٔ از آنها ـ به‌دست قوّهٔ فاعله که آنها را به‌سوی کمال حرکت می‌دهد ـ حرکت می‌کنند، و این قوّهٔ ناگزیر جوهری است، و آن‌گونه نیست که پنداشته‌اند، یعنی کیفیّتی مزاجی می‌باشد ـ چنانکه از عبارت کتاب شفا و غیرآن آشکار می‌شود ـ چون عرض، فعلی جوهری را انجام نمی‌دهد و مادّه به‌سوی بالا و

۱. یعنی: اشراقی و الهامی. «م»

برتر، مانند اعداد و یا آلیّت [1] حرکت نمی‌کند، و سخن ما در حرکت‌دهندهٔ فاعلی است.

و نیز وجود عرض، تابع وجود امری جوهری و صوری است، پس صور عناصر سزاوارترند که فعلی و یا تحریکی از کیفیّات آنها انجام دهند، چون آنها به‌منزلهٔ آلیّت‌اند ـ همچنان که در میل و رغبت دانستی ـ و ما این امر را که این صورت‌ها و یا بعضی از آنها حرکت‌دهندهٔ مادّه به‌سوی حیوانی هستند، باطل نمودیم؛ پس ثابت شد که در مادّهٔ عناصر، صورتی از جنس آنها (کیفیّات) ـ نه از نوع آنها ـ هست که به‌سوی کمال حیوانی ـ پس از پیمودن مراتب معدنی و نباتی ـ حرکت می‌کند، چون به‌هیچ مرتبه‌ای از کمال گذر نمی‌کند مگر آنکه پیش از آن مراتب پائین آن مرتبه را طی کرده باشد؛ و از اینجا است که روشن می‌شود که حرکت در مقولهٔ جوهر هم واقع است [2] و اشیاء به طبیعتشان به‌سوی ملکوت اعلا رهسپارند ـ اگر بازدارنده‌ای آنها را از پویش باز ندارد ـ و به‌زودی آنچه که تعلق به این مقصد دارد ـ در مباحث غایت با خواست الهی ـ با توضیح و تشریح بیشتری خواهد آمد.

۶
فصلی
در اینکه آیا جایز است که بسیط هم قابل باشد و هم فاعل؟

آنچه که مشهور میان حکما است امتناع آن است مطلقا در شئِ واحد ـ از آن‌روی که واحد است ـ و به قید وحدت حیثیّت از چون آتشی به‌سبب فعل و ایجاد گرمی به‌صورت خود و قبولش به مادّهٔ خویش احتراز می‌کند، این چنین گفته شده و در

۱. مراد از آلی، اعضا و جوارح ظاهری (یعنی منسوب به آلت) نیست، بلکه قوای خاصّی است که در موجودات طبیعی می‌باشد، مثلاً در نباتات آلت و آلی بودن عبارت است از قوّهٔ تغذیه و تنمیه و تولید، و در حیوان علاوهٔ بر آن عبارت است از قوّهٔ احساس و ادراک و خیال، و در انسان به‌اضافهٔ عقل است، و خلاصه مراد «ماهی کالقوی» نه «ماهی کالاعضاء» می‌باشد. «م»

۲. و آن عبارت از اشتداد و ضعف در جوهر است، و به این تحقیق امکان توفیق بین قول به بقاء صور عناصر و قول به خلع آنها هست، چون درجات آنها به صرافت و به‌گونهٔ کثرت باقی نیست، ولی درجات متوسطشان به‌گونهٔ وحدت باقی است، بنابراین مذکورات است که این حکمت از حکمت‌های مشرقی است. «سبزواری»

این‌باره گفتارهای دیگری هم هست که بیانش به‌زودی خواهد آمد، ولی متأخران مطلقاً قایل به جایز بودن آن هستند که هم قابل باشد و هم فاعل.

تحقیق آنکه: قبول اگر به معنی انفعال و تأثر (اثرپذیری) باشد، شئی از نفس خودش تأثر نمی‌پذیرد، و همین‌طور اگر مقبول (در مقابل قابل) صفتی کمالی برای قابل باشد، باز هم شئی به نفس خودش استکمال نمی‌یابد، ولی اگر به مجرّد اتصاف، یعنی تنها با اتصاف به صفتی غیرکمالی، مرتبه‌اش پس از تمام مرتبهٔ ذات موصوف باشد، جایز است که شئی اقتضا کنندهٔ آنچه که ذاتش لازم دارد باشد و از وی جداپذیر نباشد، مانند لوازم ماهیّات، به‌ویژه بسیط، پس در تمام آنچه که از آن و در آن (بسیط) است ـ یعنی جهت فاعلیّت و قابلیّت در آن ـ معنی یکی است، چنانکه ابن‌سینا در برخی از مواضع تعلیقات (بر کتاب شفا) تصریح کرده که در بسیط، ازآن و در آن یک‌چیز است، و این اختصاص به بسیط ندارد، بلکه مرکّب هم جایز است طبیعتی داشته باشد که چیزی لازم آن شود، نه آنکه به‌گونهٔ انفعال و استکمال الحاق بدان (طبیعت) شود، و شاید ابن‌سینا بسیط رابیان داشته تا روشن شود که آن‌دو (فاعل و قابل) موجب اختلاف حیثیت نمی‌شوند.

حقیقت آنکه لوازم وجودات نیز مانند لوازم ماهیات‌اند، یعنی فاعل و قابل آنها یک‌چیز و از یک جهت است، مانند آتش برای گرمی و آب برای تری و زمین برای متراکمی، حکمِ مرکّبات در خواص ولوازم ذاتیشان نیز این‌گونه است، و تنها نیازشان در آنها به مادّه، برای حدوث و پدید آمدن صفات و یا زیادی کمالات است، پس آتش اگرچه در حقیقت و صورتش نیاز به مادّه دارد، ولی در گرم بودنش نیاز بدان ندارد، یعنی اینکه مادّه بین آتش بودنش و بین گرم بودنش در آمده و رخنه کرده باشد، همچنان که فاعل نیز بین آن و لازمش در نمی‌آید، پس اگر وجودش بدون فاعل و قابل فرض شود، بازهم گرم خواهد بود.

آنچه را که در ممتنع بودن اینکه واحد هم می‌تواند قابل باشد و هم فاعل بدان چنگ‌زده شده دو دلیل است:

اوّل آنکه قبول و فعل دو اثرند، بنابراین از واحد صادر نمی‌شوند.

بر این سخن خطیب رازی اعتراض کرده که: ما بیان داشتیم که مؤثر بودن و متأثر

بودن دو وصف وجودی نیستند تا نیازمند به علّت باشند، و اگر این را پذیرفتیم نمی‌پذیریم که محال است از واحد دو اثر صادر گردد.

گویم: هردو بحث و گفتگو مردود است: اوّلی آنکه بداهت و آشکاری آن حاکم است برای‌اینکه افاده و استفاده (دادن و گرفتن) دو صفت وجودی‌اند و بحث‌کننده ستیز و عناد می‌ورزد، و آن چیزی که بدان بر اعتباری بودن آن‌دو استدلال می‌کند اینکه: تأثیر اگر وجودی باشد، نیازمند به تأثیر دیگری بین آن و بین فاعلش می‌باشد؛ حلِّ آن و گشودن این گره آن است که در مسألهٔ وجود و وحدت و آنچه که در روند این‌دو است بیان داشتیم [۱]؛ امّا دوّمی در تحقیق مسألهٔ صدور از واحد، به‌زودی خواهد آمد.

خطیب رازی باردیگر هم به‌واسطهٔ نقض بر این دلیل اعتراض کرده که: اگر آنچه که گفته‌اید درست باشد لازم می‌آید که واحد قابل چیزی و فاعل چیز دیگر نباشد، اگرچه به‌واسطهٔ اختلاف جهت زایل گردد، یعنی فاعلیّت به ذاتش باشد و قابلیّت به‌اعتبار اثر پذیریش از آنچه که معلول پدید می‌آید [۲].

گوییم: حال قابلیّت و فاعلیّت نسبت به یک شئ هم این‌گونه است.

اگر گفته شود: شئ از نفس خودش اثرپذیر نمی‌گردد.

گوییم: این آغاز مشله است که چرا به دواعتبار جایز نباشد؟ مانند معالجه‌گر خویش.

اگر گفته شود: سخن برتقدیر اتحاد جهت است.

گوییم: در این‌صورت لغو و بیهوده است، چون اصلاً اتحاد جهتی نیست، برای اینکه تمام مفهومات از جهت معنی باهم اختلاف دارند؛ پایان سخن خطیب رازی.

گویم: جایز بودن قابلیّت چیزی مر چیزی را و فاعلیّتش مرچیز دیگر را، چیزی نیست که حکما در بسیط جایز بدانند تا آنکه برایشان نقض و ایراد وارد گردد، چون مادّه و اَصل نقض تحقق و ثبوت ندارد، و آن چیزی را که نقض بر قاعده پنداشته شده عبارت از این است که عقل، بین واجب‌تعالی و دیگر ممکنات واسطه است به اینکه از

۱. یعنی همچنان که وجود به‌ذات خود موجود است و وحدت به ذات خود واحد است، همین‌طور تأثیر به ذات خود ـ بدون تأثیری دیگر ـ تأثیر است.... «سبزواری» ۲. از باب وضع مظهر است به‌جای مضمر از آنچه پدید می‌آورد، و این از خطیب‌رازی عجیب است، چون تأثر نفس قابلیت است. «سبزواری»

وی می‌گیرد و در آنها عمل می‌نماید، ولی این‌گونه نیست که معلول به قابلیّت خودش برای وجود موجود گشته و یا محل به‌واسطهٔ آن اثرپذیر گشته است، در این صورت آنجا نه قابلیّتی هست و نه مقبولیّتی و نه تأثّری ـ چنانکه در مباحث وجود گذشت ـ بلکه مجعول، نفسِ وجود است نه اتصاف ماهیّت بدان (وجود)، و قابلیّت آن (ماهیّت) درواقع برای آن (وجود) است، آری! بسا که ذهن، موجود ممکن را تقسیم به ماهیّت و وجود می‌کند و سپس حکم می‌نماید که ماهیّت به‌گونه‌ای که بیانش گذشت قابل و پذیرای وجود است، یعنی نخست اخذ و اعتبار ماهیّت را مطلقا جُدا و مجرّد از وجود می‌کند و سپس اعتبارالحاق وجود بدان را، پس هنگام تجرید و جدا کردنش از وجود، چگونه فاعل چیزی تواند [۱] بود؟

پس روشن شد که قابلیّت اگر به‌اعتبار ذهن باشد، در آن‌صورت کثرت ذهنی واقع خواهد شد ـ نه چیز دیگر ـ و اگر خارجی باشد، کثرت بین قابل و مقبول، خارجی خواهد بود، ولی اگر قبول به‌معنی انفعالِ تأثّری نباشد، جایز است که عین فعل باشد؛ امّا نقض و ایراد به معالجه‌گر نفس مر ذات خود را، غیر وارد است، چون آنجا فقط تغایر دو اعتبار ـ مانند عاقلیّت و معقولیّت ـ نیست، بلکه تعدّد دو اعتبار است که ذات موصوف بدان دو را تکثر می‌بخشد؛ پس نفس از آن‌جهت که دارای ملکهٔ علاج و درمان و صورت معالجه است، مبدأ فاعلی، و از آن‌جهت که دارای قوّهٔ استعدادی بدنی است، مبدأ قابلی می‌باشد.

حجّت و دلیل دوّم [۲] آنکه: نسبت قابل به مقبول به امکان است و نسبت فاعل به فعلش به وجوب، برای اینکه فاعل تام ـ از آن‌جهت که فاعل است ـ شئی را استلزام و وجوب (وجود) می‌بخشد، درحالی که قابل، آن را استلزام نمی‌بخشد بلکه همراهی و مصاحبتش را داشته و امکان حصول آن شئی را در خود می‌بخشد، پس اگر یک‌چیز هم قابل و هم فاعل چیزی باشد، نسبتش بدان شئی هم ممکن است و هم واجب، و هردو امر منافی یکدیگراند، و منافی بودن لوازم، مستلزم منافی بودن دو ملزوم است.

۱. و اگر پذیرفته شود، در آن‌صورت بسیط نخواهد بود، پس فاعلیّتش به وجودش است و قابلیّتش به ماهیّتش. «سبزواری»

۲. دلیل اوّل از صفحه ۱۴۴ آغاز می‌شود که: اوّل آنکه قبول و فعل دو اثراند.... و تا اینجا ادامه داشت. «م»

گویم: این نیز در روند قوابل مستعدی می‌باشد که حامل امکانِ مقولات‌اند، چون قوای فعّاله باهم تباین و دوری دارند؛ این در ترکیب خارجی؛ و همین‌طور در روند ماهیّاتی می‌باشد که حامل امکان وجودات‌اند، چون آنها (ماهیّات) از حیث ذاتشان به ذاتشان با مقتضیات وجود و فعلیّت تغایر دارند؛ این در ترکیب ذهنی است؛ امّا اتصاف اشیاء به لوازم ماهیّاتشان: آنجا نسبتی امکانی جز به‌معنی عام برای امکان نیست.

پس بنابر آنچه که تحقیق کرده‌ایم، هیچ نقض دلیلی به لوازم ماهیّات وارد نمی‌گردد، چنانکه برخی چون خطیب رازی و صاحب کتاب مطارحات (شیخ‌اشراق) و بسیاری از متأخران پنداشته‌اند، یعنی قابل و فاعل بودن بسیط را جایز شمرده‌اند، و استدلال بر جایز بودن و بلکه بر وقوع آن کرده و گفته‌اند: ماهیّات علتهایی برای لوازم خودشانند و متّصف بدان‌ها می‌باشند، بنابراین فاعل و قابل یکی است؛ امّا اینکه آنها علتهایی برای لوازم خودشانند آنکه: اگر اقتضای ملزوم مر این لازم را برای نفس خود و ماهیّتش نبود، ثبوت ملزومِ تهی از این لوازم ـ هنگام فرض نبودن و زایل شدن علتهاشان ـ مسلماً جایز بود و آن وقت لوازم، لوازم نبودند و این خلف (خلاف فرض) است، امّا آنها متصف بدان‌ها هستند، چون آن لوازم تنها در آنها (ماهیّات) حاصل است، پس امکان در ماهیّات ممکنات ـ و از آنها ـ حاصل است، و زوج بودن از ماهیّتِ چهار و در آن حاصل است، و مساوی بودن زاویه‌های دو قائمه از ماهیّت مثلّث، و در آن حاصل است.

گفته نمی‌شود: این ماهیّات مرکّب‌اند، شاید منشأ فاعلیّتشان برخی از اجزای آن و منشأ قابلیّتشان برخ دیگر باشد، در این‌صورت آنچه را که بیان داشته‌اید لازم نمی‌آید.

چون گوییم: اوّل آنکه در هر مرکّبی بسیط هست، و هریک از بسایطش را چیزی از لوازم است، و کمترینش آنکه شئی، و یا ممکنِ عام است؛ دوّم آنکه حقیقت مرکّب دارای وحدت طبیعی مخصوص است و لازمی که در مقام آن اجتماع لازم آن (مرکّب) می‌شود، علّت لزومش یکی از اجزای آن مجموع نیست، وگرنه پیش از آن اجتماع حاصل بود، و قابل هم یکی از اجزای آن مجموع نمی‌باشد، برای اینکه سطح تنها، امکان ندارد که موصوف به مساوی بودن زاویه‌های دو قائمه باشد [1]، و همین‌طور نه

۱. چون از خط عمود برسطح در زاویهٔ قائمه پدید می‌آید. «م»

ضلع‌های سه‌گانه، بلکه قابل عبارت است از مجموع ـ از آن حیث که آن (مرکّب) همان مجموع است ـ و فاعل هم همان مجموع می‌باشد، در این‌صورت شئی، به یک اعتبار هم قابل است و هم فاعل، و این همان مطلوب است.

و نیز دلالت دارد که باری‌تعالی را صفاتی انتزاعی است، مانند واجبیّت و وحدانیّت و آنچه که نزد همگان در روند این امر است، برای اینکه آنچه (از صفات) که جایز نیست زاید بر (ذات) او باشد، آنها از صفات کمالی ـ مانند علم و قدرت و اراده ـ اند، نه انتزاعیّات مانند مفهوم وجوب وجود و مفهوم عالمیّت و غیر این دو، بنابراین ذاتش بسیط است و با بساطتش فاعل و قابل این اعتبارات عقلی هست.

و نیز عقل او (یعنی تعقلش) مر اشیاء را نزد معلم اوّل (ارسطو) و پیروانش مانند ابونصر فارابی و ابن‌سینا و غیر این‌دو، صورتهایی است مطابق با اشیاء، و صورتهای مطابق با ممکنات، مخالف ذات او تعالی هستند، و اینها نزد آنان از لوازم ذات او تعالی می‌باشند و همه در ذات او هستند، پس فاعل و قابل در آنجا یکی است.

از اینجا بوده که متأخران به اشتباه افتاده‌اند ـ به‌ویژه خطیب رازی که فاعل و قابل را به هر معنایی که می‌خواهد باشد یکی می‌داند ـ لذا حقیقت دو امر را در آن‌دو ندانسته و در مغلطه و اشتباه بزرگی ـ از جهت اشتراک اسم در استعمالاتشان ـ افتاده و درنتیجه از مقتضی براهین چشم پوشیدند تا آنکه در مهلکهٔ انحراف و لغزش در صفات حقیقی الهی افتاده و معتقد شدند که آنها زاید بر ذات اقدس اویند و اینکه ذاتش به‌ذات خودش ـ بدون عارض شدن صفتی لاحق ـ خالی از کمال الهیّت و واجبیّت است؛ خداوند از نقص بسی برتر و مُبّراست، و ندانستند که برهان عینیّت صفات حقیقی کمالی و اثبات توحید او راهش این راه نیست، که اگر در لوازم جایز نباشد، قایل بودن به زیادی صفات کمالی جایز باشد! ـ هرگز! ـ حضرت الهی بسی برتر از آن است.

بسا که در اشکال به برهان مذکور که مبتنی بر تعدّد دو جهت امکان و وجوب است گفته شود: معنی قابلیّت شئی نسبت به امری این است که حصولش در آن به معنی امکان عام ممتنع نیست، و این (امر) منافی وجوب نمی‌باشد.

پاسخش اینکه: معنی قابلیّت و استعداد آن است که نه حصول شئی در قابل ممتنع است و نه عدم حصولش، و این معنی خاص است، و اگر امکان عام را فرض کنیم،

معنایش در یکی از دو نوعش ـ یعنی وجوب ـ تحقق و ثبوت ندارد، بلکه معنی و مفهوم اعم آن به‌گونه‌ای اخذ و اعتبار می‌شود که جز امکان خاص در ما ـ در تعیّن وجوبی که تاب آن را نمی‌آورد ـ تاب نخواهد آورد؛ خلاصه آنکه: مادّهٔ حامل قوّهٔ وجود شئی و امکان آن غیر از قوهٔ فاعل موجِبِ آن ـ که شایسته نیست بین محصّلان در آن خلاف و بحث باشد ـ هست، چون هرکس که به فطرت و نهاد خویش که از پرده‌های تقلید و کوری تعصب سالم و بی‌عیب است مراجعه کند، حکم خواهد کرد که شئی واحد ـ از آن‌روی که واحد است ـ بهره‌ورِ کمال از نفس خود نخواهد بود.

۷
فصلی
در اینکه گاهی تصورات مبادی حدوث اشیاء می‌باشند

اجمالاً آنکه: از مباحث قوا و تجدّد طبایع و غیراینها به‌واسطهٔ قوّهٔ قریب فعل دانستی که مؤثر در وجود اجسام و طبایع آنها لازم است امری نباشد که در قوامش نیازمند به مادّه باشد، و هرچه که مادّه در قوامش دخالت نداشته باشد، ناگزیر صورتی غیرمادّی است، پس ثابت شد که مبادی موجودات اموری صوری، بلکه تصوری‌اند [1].

امّا تفصیلاً آنکه گوییم: از شأن نفوس آنکه از تصورات شدید و قطعی آنها اموری در بدن ـ بدون فعل و انفعال جسمانی ـ حادث می‌گردد، یعنی گرمی بدون گرمابخش حادث می‌گردد و سردی بدون سرما دِه پدید می‌آید، و آنچه که دلالت بر این امر دارد اموری چند است:

نخست آنکه: قوّهٔ محرکی که در انسان ـ و بلکه در حیوان ـ است، صلاحیّت برای دو ضد را دارد، پس محال است که از آن (قوّه) یکی از آن‌دو ـ مگر به‌سبب مرجّح و برتری‌دهنده‌ای ـ صادر گردد، و این مرجّح جز تصور او نیست که این فعل لذیذ است و یا سودمند، پس مؤثر در آن ترجیح همان تصور است، و اقتضایش مر آن ترجیح را اگر موقوف بر آلت جسمانی باشد، تأثیر این تصور در این آلت جسمانی نیز موقوف بر آلت جسمانی دیگری خواهد بود و درنتیجه تسلسل لازم می‌آید و این محال است،

۱. یعنی علمی، این ثابت شده، به انضمام اینکه هر مجرّدی عقل و عاقل و معقول است. «سبزواری»

بنابراین تأثیر تصورات نفوس در اجسام، موقوف بر واسطه بودن آلات جسمانی نخواهد بود، پس آنچه را که ما ادعا کردیم ثابت گشت.

دوّم آنکه: در مباحث امور فلکی خواهد آمد که مبادی حرکات آنها عبارت از تصورات و شوقهای آنهاست.

سوّم آنکه: ما در نفوس خود مشاهده می‌کنیم که وقتی ارادهٔ نوشتن می‌کنیم، قصد ما فعل ما ـ هنگام نبودن مانع ـ است، مبدأ اراده عبارت از تصور است، و چون امر لذیذ و شادی آوری را تصور کردیم، چشم داریم که حصولش سرخی چهره و جنبش اعضا باشد، و چون امر ترس‌آوری را تصور کردیم و وقوعش را پنداشتیم، رنگ چهره زرد شده و بدن به لرزه می‌آید، اگرچه این امید و یا ترس داخل در وجود نیستند؛ و همین‌طور مشاهده می‌کنیم که انسان آن توانایی را دارد که بر روی تنهٔ درختی خشکیده که در راه افتاده راه برود، ولی اگر همین تنهٔ درخت به صورت پُلی بر روی دَرّه‌ای افتاده باشد، آن دل و جرأت را ندارد که بر روی آن گذر کند ـ مگر با آهستگی و احتیاط ـ چون در نفس خود صورت سقوط و افتادن را قویاً تخیل می‌کند و درنتیجه نیروی محرکه‌اش آن تصور را به‌حسب غریزه‌اش از اطاعت و انقیاد نسبت به تصورات، اطاعت و پیروی می‌کند، و احتلام در خواب هم از همین قبیل است.

چهارم آنکه بیمار وقتی توهّمش برای سلامتی مستحکم و قوی شود، بسا که بهبودی و سلامت یابد، و همین‌طور است توهّم شخص سالم نسبتِ به بیماری ـ چون مستحکم شد ـ بیمار می‌گردد، و نیز شخص شور چشمی که بدون آلت جسمانی اثر می‌گذارد؛ چنانکه از یکی از پزشکان ماهر حکایت می‌کنند که معالجه و درمانش را با امور نفسانی تصوری می‌کرده است؛ چنانکه آمده است یکی از پادشاهان به بیماری فلج شدیدی دچار شد و پزشک دانست که درمان جسمانی درباره‌اش فایده‌ای نمی‌بخشد، در انتظار بود تا وی را در خلوت و تنها ملاقات کند، و چون او را در خلوت تنها یافت شروع کرد به دشنام دادن و ناسزا و فحش و کلمات رکیک و زشت گفتن، تا آنکه پادشاه به جنبش و اضطراب شدیدی دچار شد و درنتیجه حرارت غریزیش در او به هیجان آمده و شعله‌ور شد و بر دفع مادّه قوی گشت، و سبب آن‌چیزی جز تصورات نفسانی نبوده است.

چون این اصل ثابت شد، تصدیق و باور کردن امور پنهانی و غیب بر تو آسان و هموار می‌گردد، پس بعید نیست که نفس در شرف و قوّه به‌جایی برسد که بیماران را شفا بخشد و اشرار و بدکاران را بیماری دهد و عنصری را به عنصر دیگر انقلاب و دگرگونی بخشد، به‌طوری که غیرآتش را آتش کند و با دعا و درخواست او گاهی بارانها پدیدآید و فراخی و سال خوشی گردد و گاه دیگر زلزله و قحطی پیدا شود؛ و به‌زودی خواهی دانست که مادّه عناصر مشترک است، لذا قابل و پذیرای تمام صورت‌ها هست، و نسبت نفوس جزئی ضعیف به مواد بدنها، مانند نسبت نفوس قوی کلّی‌اند به موادّ دیگر، همان‌طور که تصورات این مبادی اموری جزئی می‌گردند، همین‌طور جایز است که تصورات آن نفوس مبادی اموری بزرگ گردند ـ اگرچه اندک و یا بعید باشد ـ و طلسمات و سِحر و افسون از این قبیل است، چنانکه ابن‌سینا (در کتاب شفا) گفته: قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل، اجتماعاتی برای اموری شگفت‌انگیز دارند، و آنچه که تعلق به این مبحث دارد اینکه: رأی کلّی منشأ حصول افعال جزئی نخواهد بود، زیرا کلی، مشترک بین جزئیات خودش است و نسبتش به هریک از آنها که مندرج در وی‌اند برابر و مساوی است، پس چون سبب وقوع یکی از آنها است ـ با اینکه نسبتش بدان (واحد) مانند نسبتش به‌غیر آن است ـ از این امر وقوع ممکن، بدون سبب لازم می‌آید و این امر محال است.

گره‌زدن و گشودن

اگر کسی گوید: هرچه که در دایرهٔ وجود آمده و یا می‌آید، آن چیز جزئی است و دارای ماهیّت کلّی می‌باشد، پس باید سبب وقوع آن جزئی، از جزئیات آن (ماهیّت کلّی)، اراده‌ای جزئی باشد، درحالی که خداوند سبحان علمش کلّی، و اراده‌اش ـ نزد حکما ـ کلّی است [1]، با اینکه همهٔ آنها اتفاق‌نظر دارند که آن‌دو (علم و اراده) دو مبدأ وجود ممکنات‌اند؛ به‌عبارتی دیگر: حکما تصوراتِ مبادیِ مفارق (مجرّد) را علتهایی

۱. اگر مراد از کلّی، همان معنای مشهور است که امر روشن است، و اگر مراد از کلّی، گسترش و احاطه است ــ چنانکه این امر تأویل سخن آنان است ــ مراد مصنّف قدس‌سره هم همین است، پس ملاک اشکال برابر بودن نسبت آن‌دو است به‌تمام معلومات و مرادهای جزئی و برتر بودن آن‌دو از تعلق به محدود. «سبزواری»

برای موجود شدن اجسام و اعراض در دو عالم ابداع و تکوین می‌دانند [1]؛ آنها تصورات کلّی‌اند و این اشیاء جزئیات، پس آنچه که نزد پیشینیان قابل تصور است، حصولش در اینجا ممتنع و محال، و آنچه که اینجا حاصل است قابل تصور آنان نیست، پس سخن فلاسفه باطل است.

پاسخ و گشودن این گره آنکه: جزئی بردو نوع است: اوّلی آنکه در وجود دارای همانندهایی است و نوعش دارای افرادی پراکنده و منتشر است؛ دوّمی آنکه در وجود اصلاً همانندی ندارد ـ اگرچه عقل برایش فرض کند ـ آنچه که از نوع اوّلی است هیچ‌یک از آنها را در وجود ـ ویژگی ـ جز به‌واسطهٔ احوالی که خارج از ماهیّات و لازم ماهیّات آنهااست نمی‌باشد [2]، و عقل امکان آنکه آن (مثل و همانند) را ادراک نماید ـ جز به‌واسطهٔ آلتی جسمانی ـ ندارد، پس ارادهٔ کلّی یکی از آنها را غیردیگری (اراده) نمی‌کند؛ و آنچه که از نوع دوّمی است امکان دارد که تخصص و ویژگی یکی از افراد فرضی ـ به‌وجود ـ برای امری که لازم ماهیّت است باشد، در این‌صورت است که عقل آن را ادراک می‌کند و ارادهٔ کلّی آن را (اراده) می‌کند، چون تخصص و ویژگی آن به‌واسطهٔ تشخص، به‌سبب احوالی که خارج از ذاتش است نمی‌باشد، و ذاتش را امثال و همانندی نیست، اختلافی بین آنها به‌سبب ذاتیات و به آنچه که از نوع طبیعت است نمی‌باشد.

حال گوییم: فیض کلّی و ارادهٔ کلّی و عنایت ازلی، تمام موجودات ابداعی و کائنی را فرا گرفته است، جز آنکه برخی از آنها ـ به‌وجود ـ پیش از برخ دیگر ـ از حیث ذات و یا زمان ـ به‌واسطهٔ سببهای ذاتی و یا عرضی اختصاص دارند، ذاتی مانند وسایط عقلی، و عرضی مانند معدّات و آماده‌سازانِ تخصّصِ قوابل، چنانکه ارادهٔ حج‌گزار سبب گام برداشتنها است و سبب برای هر گام معیّنی ـ به‌شرط حصول گام پیشینی که به این مرز از مسافت رسیده است ـ و دانستی که علتهای مؤثر، تأثیرشان اختصاصِ به‌واسطه بودن

۱. عالم تکوین عبارت از عالم وجودات و عالم ابداع اوّلین فایض از حق‌تعالی که همان عالم مشیّت و اراده است، ابداع ایجاد شئی است بی‌نمونه، پس مشیّت و ابداع و اراده سه نامند و معنی آنها یکی است، بر فلک الافلاک اطلاق جسم ابداعی شده است چون اولین موجود جسمانی است که از مفارقات پدید آمده و مسبوق به مدت نبوده است. «م» ۲. یعنی عقل جزئی و یا عقل ـ مطلقا ـ بنابر آراء مشائیان که علم حضوری مجرّد را به جزئیات غیر خود انکار دارند. «سبزواری»

علتهای معدّه و آماده‌سازِ نزدیک‌کننده و رسانندهٔ به علتهایی که مؤثر در معلولهای خوداند ـ پس از آنکه نزدیک‌کننده و رساننده نبوده‌اند ـ دارد، و این بدان سبب است که پیش از هر حادثی، حادثی است، این در صورتی است که برای ماهیّت اشخاص فراوانی باشد و یا امکان بودنش باشد، ولی اگر برای ماهیّت جزیک فرد نباشد، در آن‌صورت ارادهٔ کلّی سبب وجود شخص جزئی می‌گردد، چون امکان ذاتی او در قبول او مر وجود را کافی است، برعکس یکی از افراد نوع، پس امکان نوع آن (ماهیّت) ـ به‌واسطهٔ امکان شخص ـ کافی نیست، بلکه ناگزیر از حدوث امکانی زاید بر امکانِ نوع ـ در موادّ شخصیتش ـ می‌باشد.

۸
فصلی
در اینکه آیا علّت از معلول خود قوی‌تر است؟

بداهتاً آشکار و روشن است که علّتِ مؤثرِ به‌ذاتِ خود، از معلولش ـ در آنچه که بدان علّیت واقع می‌گردد ـ قوی‌تر است و در غیرآن، قطع و جزم بدان ـ در آغاز ـ امکان‌پذیر نیست؛ ابن‌سینا در این‌باره به تفصیل سخن گفته که: معلول یا به ذات و طبیعت خود نیازمند به علّت است و یا به شخصیّت و هویّت خویش، اوّلی اقتضای آن دارد که علّت در ماهیّت مخالف آن (معلول) باشد، وگرنه علّیت شئی برای نفس خودش لازم می‌آید، دوّمی مانند معلول بودن این آتش از آن آتش و معلول بودن پسر نسبت به پدر، پس جایز نیست که در آن طبیعت، قوی‌تر از علّت باشد، چون آن زیادی (قوّت)، معلول است و سببی ندارد و برای فاعل حاصل نیست تا آن (قوّت) را اقتضا کند، و نسبت دادنش به زیادی استعداد مادّیِ آن (معلول) امکان ندارد، چون مادّه با استعداد خود قابل است ـ نه فاعل و یا مقتضی ـ.

امّا اینکه آیا مساوی و برابر علّت است؟ گوییم: این برابری یا در حقیقت آن‌دو اعتبار می‌شود و یا در وجود آنها، بنابر اوّلی یا این است که مادّه آن‌دو برابر و مساوی هم است و یا اینکه نیست، اگر برابر نیستند یا این است که در قبول آن اثر با هم برابرند و یا اینکه باهم اختلاف دارند، اوّلی مانند حال پیروی کردن سطح آتش (کره‌اثیر) است مر سطح

فلک ماه را در حرکت؛ امّا دوّمی مانند نوری است که از خورشید در ماه حاصل است، برای اینکه دو نور، از جهت قوّه و ضعف باهم اختلاف دارند، و هرکس که این مقدار از اختلاف را در اختلاف ماهیّت مؤثر می‌داند، آن‌دو را دو نوع قرار داده است، و آن‌کس که آن را اختلاف در عوارض می‌داند، آن‌دو را از یک نوع قرار داده است.

امّا اگر دو مادّه برابر و مساوی هم باشند خالی از این نیست که مادّهٔ منفعل، خالی از آنچه که آن اثر را مانع و به تأخیر می‌اندازد باشد و یا آنکه در آن آنچه که آن اثر را مانع و به تأخیر می‌اندازد باشد؛ اوّلی عبارت است از استعداد تام و کامل و آن بر سه‌قسم است: یا این است که در مادّه چیزی است که بر این اثر یاری و کمک کرده و با آن باقی می‌ماند، مانند خُنک کردن آب، چون در آن قوّه‌ای است که بر این اثر یاری و کمک می‌کند؛ و یا این است که در آن (مادّه) چیزی است که اثر را مانع شده و به تأخیر می‌اندازد، ولی آن‌چیز هنگام پیدا شدن آن اثر زایل می‌گردد، مانند موی که پیری آمد (و یا جوانی رفت) از سیاهی برمی‌گردد، و یا این است که در آن (مادّه) بازدارنده و کمک‌کننده‌ای نیست، مانند خوراک بی‌مزه در قبول مزه‌ها، در این اقسام جایز است که منفعل تشبّه تامّ به فاعل پیدا کند، مانند آتش که آب را آتش می‌کند و نمک، عسل را نمک می‌سازد، برای اینکه صورِ جوهری این امور از جهت شدت و ضعف ـ چنانکه مشهور است ـ متفاوت نمی‌باشند، و مادّه پذیرای آثار این صورتها است، چون آنها مماثل و همانند مادّهٔ فاعلند و هیچ مانع و ستیزکننده‌ای وجود ندارد، بنابراین حصول این آثار به تمامه لازم می‌آید؛ و یا این است که در مادّه چیزی است که اثر را مانع شده و به تعویق می‌اندازد، و آن عبارت از استعداد ناقص است، مانند آب ـ در قبولش مر گرمی را از آتش ـ چون طبیعتش مانع از قبول این اثر است، در اینجا منفعل از فاعل، در هرحال ضعیف‌تر است، چون مادّهٔ منفعل باز دارندهٔ از این اثر است، درحالی که در مادّهٔ فاعل بازدارنده‌ای نیست، و شئیِ با باز دارنده، مانند شئی‌ای که با آن بازدارنده‌ای نیست نمی‌باشد، از این‌روی غیر آتش اگر از آتش گرمی پیدا کرد، گرمیش مانند گرمی آتش نخواهد بود.

امّا ایراد و اشکال به حال فلزّات ذوب شدهٔ به‌سبب آتش و طلا و نقرهٔ گداخته اینکه: گرمی آنها از گرمی آتش قویتر و شدیدتر است، چون به مجرّد برخورد دست

بدانها می‌سوزاند ـ برعکس آتش ـ.

جواب از وجوه بیان شده در کتاب شفا آمده که: غلیظ و ستبر و چسبنده و دیردرنگ بودن آنها (فلزات گداخته شده) است که با برخورد دست با آنها، به سختی از دست زایل می‌شوند، و نیز غیرخالص بودن آتش است، چون با چیزهایی غیر از آتش، از سطح‌های غیرمتصل ـ و بلکه با اجرام هوایی و زمینی ـ آمیزش پیدا کرده که از شدت گرمیش می‌کاهند، پس گرمی محسوس از جواهر گداخته شده، از آنچه که از آتش احساس می‌شود قویتر و شدیدتر است؛ این تمامش است اگر نظر به حقیقت علّت و معلول که در ماهیّت باهم اشتراک دارند باشد، ولی اگر نظر به‌وجود آن‌دو باشد، برابر بودن آن‌دو از جهت تقدم و تأخر محال است، چون علّت بخشنده و مفید است و معلول مستفید و گیرندهٔ وجود.

پس آتشی که از آتش دیگر حاصل می‌شود، اگرچه در آتش بودن باهم برابرند، ولی بخشنده و مفید، از گیرنده و مستفید پیش‌تر است، نه از آن جهت که آتش است، بلکه از آن جهت که موجود است، و همین‌طور پدر بر پسر پیشی دارد، نه از آن جهت که انسان است ـ بلکه در موجود بودنش ـ.

امّا اگر معلول در ماهیّت و مادّه اشتراک نداشته باشد، بلکه در وجود اشتراک داشته باشد: حقیقت آنکه: وجود در علّت قویتر و پیش‌تر و بی‌نیازتر و واجب‌تر است؛ ولی ابن‌سینا بیان داشته که تفاوت بین دو وجود به شدیدتر و ضعیف‌تر و قویتر و ناقص‌تر بودن نیست، چون وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ آنها را نمی‌پذیرد، بلکه اختلاف بین علّت و معلول در سه امر است: تقدم و تأخر و بی‌نیازی و نیاز و وجوب و امکان.

گویم: شاید مقصودش از وجوب در اینجا، نفسِ معنی فراگیری است که بدان وجودِ اثباتی گفته می‌شود، آن‌وجودی که در ذهن بر ماهیّات حمل می‌شود و عارضِ نسبت بین آنها (ماهیّات) و بین آن (وجود اثباتی) کیفیّت وجود و امکان و امتناع می‌شود، از این‌روی (ابن‌سینا) وجود را در عدم قبولش مر اختلاف مذکور را مقیّد ساخته و گفته: وجود ـ از آن‌روی که وجود است، امّا وجود حقیقی که عدم را برطرف می‌سازد و منافی آن است: شبهه‌ای برای قایلان آن نیست که در شدّت و ضعف و قوّه متفاوت است، زیرا ابن‌سینا در بسیاری از مواضع کتابهایش تصریح کرده که برخی از موجودات از

حیث وجود قوی‌اند و برخیشان ضعیف، مانند حرکت و زمان و امثال اینها، و نیز (گفته:) ماهیّت گاهی مشترک بین وجود ذهنی و خارجی است و تفاوت بین آن‌دو، به دو وجود است، و شکی نیست که خارجی از ذهنی قویتر است، چون مبدأ آثار اختصاص یافته است ـ برعکس ذهنی ـ .

۹
فصلی
در اینکه گفته‌اند: علّت تامّ شئِ مرکّب با آن می‌باشد چگونه درست می‌شود؟

ما بیان داشتیم که ماهیّت شئی عین صورت و مبدأ فصل اخیر آن است، یعنی اگر صورتی مجرّد و یا فصل اخیری موجود گردد، هر آینه تمام معانی که داخل در ماهیّت این شئی‌اند و یا مقوِّم وجودش‌اند، برای این صورت حاصل و لازم آن فصل (اخیر)اند، مثلاً صورت انسان اگر بدون مادّه‌ای که بدان قائم باشد پدیدآید، هر آینه مبدأ نطق و حیات و احساس و تغذیه و تولید و تجسّم خواهد بود، جز آنکه آن (صورت انسانی) به‌واسطهٔ کمال و بی‌نیازیش از مباشرت این افاعیل، آنها را آن‌گونه که در مقام نقص و نارسایی از درجهٔ کمال انجام می‌دهد انجام نمی‌دهد، و همین‌طور فصل ناطق را مفهوم حیوانیّت و آنچه که آن را در بر دارد لازمش می‌شود.

چون این را دانستی گوییم: صورت در گونهٔ وجود کونی‌اش نیازمند به‌سببها و علتها می‌شود، چون آن (صورت) امرِ وحدانی و یگانه‌ای است که دارای وحدت طبیعی ذاتی می‌باشد و چون به‌سبب وجود علتهای خود و شرایط آنها پدید آمد، در مرتبهٔ وجودش وجود نوعِ مرکّبِ از آنها و از مادّهٔ قریب ـ بدون آنکه علّت دیگری برایش آغاز به‌کار کند ـ لازم می‌آید، از این جهت است که گفته می‌شود: علّت تامّ مرکّب، در وجود با او همراه است، این از بابِ اخذ و اعتبار آنچه که بالعرض بوده، به‌جای آنچه که بالذات می‌باشد، چون مرکّب همان‌گونه که بالعرض موجود می‌باشد، معلول بالعرض هم همین‌طور است، و معلول بالعرض جایز است با آنچه که بالعرض علّت آن است همراه باشد، چون ذاتاً هیچ‌نیازی آن (معلول) را بدان (علّت) نمی‌باشد، این را نیک بدان که از حکمت مشرقی (الهامی) می‌باشد.

۱۰
فصلی
در احکامی که بین علتهای چهارگانه مشترک است

آنها شش امر می‌باشند: نخست از آنها: بالذات و بالعرض بودنش است، بنابراین فاعل بالذات، فاعلی است که به‌ذات خودش مبدأ فعل باشد و فاعل بالعرض، فاعلی است که این‌چنین نباشد، و این خود اقسامی دارد:

اوّل فاعلی است که فعلش بالذات زایل کردن ضدِّ شئی باشد، بنابراین وجودِ ضدِّ دیگری به آن نسبت داده می‌شود، چون با زایل شدن آن ضدّ، حصول دیگری پیدا می‌شود، مانند سقمونیا [1] برای سردی، چون فعل آن ذاتاً زایل کردن صفرا است، و چون صفرا زایل شد، سردی حصول می‌یابد و بدان افزوده می‌شود.

دوّم آنکه: فاعل زایل کنندهٔ مانع باشد، اگرچه همراه با منع، ضدّی نباشد، مانند کنندهٔ ستون که بدو ویران‌کنندهٔ سقف گفته می‌شود.

سوّم آنکه: شئی را صفات زیادی باشد، و آن به اعتبار برخی از آن صفات، بالذات فاعل شئی باشد، و اگر با دیگر اعتبارات اخذ شود فاعل بالعرض است، چنانکه گفته می‌شود: نویسنده می‌سازد و سازنده می‌نویسد و سیاه حرکت می‌کند.

چهارم: غایات اتفاقی است، وقتی که به فاعل طبیعی و یا اختیاری نسبت داده می‌شود، مانند سنگ که هنگام افتادن عضوی را مجروح سازد، این از آن‌جهت عارض آن (سنگ) شده که فعل سنگ ذاتاً افتادن است و اتفاق آنکه این عضو در مسافت افتادن آن سنگ قرار گرفته است [2]، و از این قسم، حفظ خشکی زمین است برای شکل غیرکروی.

پنجم آنکه: مقارن با فاعل ـ نه به‌گونهٔ وجوب ـ فاعلی قرار داده شود، اما مادّهٔ بالذات

۱. یونانی است و گیاهی می‌باشد پیچنده شبیه به لبلاب (شبیه به نیلوفر و دارای گلهای شیپوری و برگهایش نوک تیز و به درخت می‌پیچد) که در کوه‌ها و زمین‌های سنگلاخ می‌روید و شاخه‌های درازی دارد که روی زمین می‌خوابد، بیخ آن درشت و ستبر شبیه زردک، امّا مجوف و بدبو است، از بیخ آن شیره‌ای به‌دست می‌آید که در طب برای معالجهٔ بعضی از امراض معده و دفع کرم روده به‌کار می‌رود و آن را محموده هم گفته‌اند. «فرهنگ عمید»

۲. از این روی این قسم را بخت و اتفاق می‌نامند، و این در عالم تکوین عنصری واقع می‌گردد ـ نه ابداعی کلّی ـ و بخت و اتفاق نسبت به نظام جزئی تصور می‌شود نه نسبت به نظام جُمَلی کلّی، این را نیک بفهم. «نوری»

مادّه‌ای است که به خصوصیت ذات خودش قابل صورت معیّنی باشد و مادّه بالعرض دارای دو امر است:

نخست آنکه قابل، با ضدِّ مقبول اخذ و اعتبار می‌شود و مادّهٔ مقبول قرار داده می‌شود، چنانکه مثلاً آب، مادّهٔ هوا قرار می‌گیرد.

دیگر آنکه قابل با وصفی اخذ و اعتبار می‌شود که قابلیّت موقوف برآن قرار نمی‌گیرد، لذا با آن قابلی قرار داده می‌شود، چنانکه می‌گویند: پزشک معالجه کرد، پزشک از آن‌جهت که پزشک است معالجه نمی‌کند، بلکه از آن‌جهت که مریض است معالجه می‌کند [1]؛ امّا صورتِ بالذات، مانند شکل برای صندلی است، و آنچه که بالعرض است مانند سیاهی و سفیدی؛ امّا غایت ذاتی و عرضی را به‌زودی خواهی دانست.

دوّم [2] قرب و بُعد است، پس فاعل قریب فاعلی است که مباشر فعل باشد، یعنی بین او وفعلش واسطه‌ای نباشد، مانند وتر (رگ و پی) برای حرکت دادن اعضا؛ و فاعل بعید مانند نفس و آنچه قبل از آن است، و فاعل متوسط مانند نیروی حرکت‌دهنده‌ای که برای وتر است، و قبل از آن قوّهٔ شوقی و پیش از آن تصدیق و آنچه در حکم تصدیق است می‌باشد، و مادّهٔ قریب مادّه‌ای است که قبولش مر صورت را، موقوف بر انضمام چیز دیگری بدان و یا پدید آمدن حالت دیگری در آن ـ مانند اعضاء نسبت به صورت بدن ـ نمی‌باشد، و مادّهٔ بعید مادّه‌ای است که این‌گونه نباشد، زیرا آن به تنهایی قابل نیست، بلکه جزء قابل است، و یا اینکه ناگزیر از احوالی است تا بدانها از قبول آن صورتها بهره‌ور گردد؛ اوّلی مانند یک خلط (آخشیج) برای صورة عضو، دوّم مانند غذا برای صورت خلط و یا نطفه برای صورت حیوان، چون این جز پس از دگرگونیهای بسیار کمال و تمامی نمی‌یابد؛ و صورت قریب مانند چهارضلعی برای مربع، و صورت بعید مانند زاویه و گوشه داشتن برای آن، و غایت قریب مانند سلامتی برای دارو، و غایت بعید مانند سعادت برای دارو.

سوّم خصوص و عموم است، فاعلِ خاص فاعلی است که یک‌چیز از آن منفعل می‌گردد، مانند آتشی که یک‌چیز را می‌سوزاند، و فاعل عام فاعلی است که اشیاء بسیار از آن منفعل می‌گردند، مانند آتشی که اشیاء فراوانی را می‌سوزاند؛ فاعل عام

۱. این قسم مادّه ـ به معنی حامل استعداد ـ نامیده می‌شود. «نوری»   ۲. دوّم از شش امر. «م»

گاهی فاعل همه‌چیز است ـ مانند واجب تعالی ـ و گاهی فاعل برخی از آنها می‌باشد ـ مانند غیرواجب تعالی ـ و مادّهٔ خاص مادّه‌ای است که جز آن صورت را نیاید، مانند جسم انسان نسبت به صورتش، و مادّهٔ عام مانند چوب نسبت به تخت و صندلی و غیر این‌دو؛ و هیولای نخستین مادّهٔ تمام اشیاء است؛ و بین قریب و خاص فرق است، گاهی قریب و عام است ـ مانند چوب نسبت به تخت و غیرآن ـ ولی صورت خاص عبارت است از حد شئی و فصل و یا خصوصیّت آن، و صورت عام مانند اجناس آن، و غایت خاص غایتی است که جز از یک راه حاصل نمی‌گردد، و غایت خاص غایتی است که از راه‌های متعدد حاصل می‌گردد.

چهارم کلّی و جزئی است، فاعل جزئی عبارت است از علّت شخصی و یا نوعی و یا جنسی نسبت به معلول شخصی و یا نوعی و یا جنسی، هریک مقابل همانند خود، و فاعل کلّی فاعلی است که برابر شئی به مثل آن نباشد، مانند طبیعت نسبت به این درمان و یا سازنده نسبت به‌درمان، و در مادّه هم همین‌گونه است، امّا در صورت: هیچ‌فرقی بین کلّی بودن و جزئی بودن و بین خصوص و عموم نمی‌باشد، امّا در غایت: جزئی مانند گرفتن «زید» مرفلان بدهکار را در حرکت مخصوصش، و در کلّی، مانند دادگرفتن از ستمکار.

پنجم بسیط و مرکّب است، فاعل بسیط فاعلی است که ذاتش احدی و یکتا باشد، و سزاوارترین علتها بدان، مبدأ نخستین می‌باشد، و فاعل مرکّب فاعلی است که مؤثر بودنش به‌سبب اجتماع اموری چند باشد، یا از جهت نوع اتفاق داشته باشد ـ مانند چند از مردان که کشتی را حرکت می‌دهند ـ و یا آنکه از جهت نوع مختلف باشند ـ مانند گرسنگی که از قوّهٔ جاذبه و حسّاسه پدید می‌آید ـ و مادّهٔ بسیط مانند هیولا نسبت به جسمیّت، و مادّهٔ مرکّب مانند داروها نسبت به پادزهر، و صورت بسیط مانند صورت آب و آتش، و صورت مرکّب مانند صورت انسان که عبارت از مجموعی است که از چندین امور حاصل آمده است ـ البته این نظر قابل اشکال است ـ و غایت بسیط مانند سیر شدن نسبت به خوردن، و مرکّب عبارت است از مطلوبی که مرکّب از چند امر است و هریک از آنها در مطلوب بودن غیر مستقل‌اند.

ششم قوّه و فعل است، فاعل بالقوّه مانند آتش با قیاس به چیزی که در آن شعله‌ور

نمی‌گردد ولی شعله‌ور شدنش در آن جایز است، و قوّه گاهی قریب است، مانند قوّهٔ نویسنده که آمادگی نوشتن بدان را دارد، و گاهی بعید است، مانند قوّهٔ کودک بدان؛ و موضوع گاهی بالقوّه است، مانند نطفه نسبت به صورت انسان، و گاهی بالفعل است، مانند بدن انسان نسبت به صورتش؛ امّا صورت: گاهی بالفعل است ـ و آن هنگام وجود یافتنش است ـ و گاهی بالقوّه است، و آن عبارت است از امکان که مقارن عدمِ صورت در موضوع معین است؛ امّا اینکه غایت بالقوّه است و یا بالفعل، آن مانند بالقوّه و بالفعل بودن صورت است، چون غایت با قیاس به چیزی، صورت است با قیاس به‌صورت آن (شئی) همچنان که غایت چیزی، فاعلِ فاعلِ آن (چیز) ـ از آن حیث که آن (چیز) فاعل است ـ می‌باشد.

۱۱
فصلی
در اینکه آیا جایز است که شئی بسیط را علّتی که مرکّب از اجزاء است باشد؟

آن را بسیاری از فاضلان جایز دانسته‌اند، ولی درواقع محال و ممتنع بودن آن است، چنانکه برخی از محققان استدلال بر (محال بودن) آن کرده و گفته: صدور بسیط از مرکّب جایز نیست، برای اینکه اگر یکی از اجزای آن به‌سبب علّیّت برطرف گردد، استناد معلول به باقی امکان‌پذیر نیست، و اگر در برخی از اجزای معلول دارای تأثیر باشد ـ نه در تمامش چون خلاف فرض است ـ در این‌صورت (معلول) مرکّب است نه بسیط، و اگر نه از آن (علّت) در چیزی از آن (معلول) هیچ تأثیری نباشد، اگر در مقام اجتماع، امری زاید برای آن (علّت) حاصل آید، این علّت است، و اگر عدمی باشد (و امری زاید برایش حصول نیابد) برای تأثیرِ در وجود استقلال ندارد، وگرنه در صدورش از مرکّب ـ اگر بسیط باشد ـ تسلسل لازم می‌آید، و در صدور بسیط از آن ـ اگر مرکّب باشد (نیز تسلسل لازم می‌آید) و اگر حصول پیدا نکند، مانند پیش از اجتماع باقی می‌ماند، بنابراین کُلّ، مؤثر نخواهد بود.

و نیز گفته: از این امر لازم می‌آید که علّت حادث مرکّب باشد ـ به‌واسطهٔ وجوب

حدوث آن ــ وگرنه باید صدور حادث در وقتی غیروقت دیگر ترجیحی بدون ترجیح‌دهنده باشد، پس اگر بسیط باشد، به‌واسطهٔ حدوثش، حدوث علّتش لازم می‌آید و به‌واسطهٔ بساطتش، بساطت آن لازم آمده و تسلسلِ ممتنع لازم می‌آید، به‌واسطهٔ ترکیبش از علتها و معلولهای نامتناهی ـ برعکس آنکه اگر علّتِ حادث مرکّب خارجی باشد ـ در آن‌صورت تسلسل ممتنع لازم نمی‌آید، چون ترکیب آن از دو امر قدیم و حادث جایز است [۱]، و حادث از آن‌دو - به‌واسطهٔ عدمش بعد از وجود آن در وجودِ حادثِ معلولِ از علّت قدیم ـ شرط است و شرط جایز است که عدمی باشد، بنابراین امور موجود باهم جمع نمی‌شوند، و آنها را ترتّب علّیّت و معلولیّت تا بی‌نهایت هست.

باز گوید: از این امر لازم می‌آید که هر حادثی مرکّب باشد، وگرنه علّتش بسیط خواهد بود، بلکه هر بسیطی قدیم است و از آن قِدم و دیرینگی نفس لازم می‌آید، پایان سخن او.

شارح کتاب حکمت‌الاشراق (قطب‌الدین شیرازی) بر این سخن اعتراض کرده و گفته: آنچه که بیان داشته از جهت تفصیل و اجمال مردود و معارض و مخالف است.

اوّل آنکه: بر تقدیر اینکه یکی از اجزای آن به‌سبب علّیت برطرف گردد، جایز است که وی را در تمام معلول تأثیر باشد و از این امر خلاف فرض شده لازم نمی‌آید، چون فرضِ شده عدم برطرف شدن آن به‌واسطهٔ تأثیر است ـ نه نفس تأثیر ـ بلکه جایز است که تأثیرش در آن، موقوف بر غیرآن باشد، چنانکه در سخن ما تن در مِثال حرکت دادن گروهی از مردم مر یک سنگ را آمده است، گوید: ما نمی‌پذیریم که برای اجزاء هنگام اجتماع، امرِ زایدی حصول می‌یابد که همان علّت است و همانند آنچه که بوده است باقی می‌ماند، چون از نفی کردن امرِ زایدی که عبارت از علّت است، نفی امرِ زایدی که عبارت از شرط تأثیر آن (علّت) است ـ مانند اجتماع در همین امری که درباره‌اش

۱. یعنی ترکیبی اعتباری از دو امر قدیم که وجه‌الله است و بر یک‌حالت ثابت بوده و نوربخش هر مادهٔ قابلی است، به ساحت حضور او ــ تعالی ــ گذر می‌نماید، و یا اینکه عقل مفارق (مجرّد) که باقیِ به بقای او است، چون از اسمای حُسنای او و صفات عُلیای فعلی وی است، مانند عقل دهم برای پدید آوردن مرکّبات این عالم کیانی، و حادث، برخی از حرکت وضعی فلکی می‌باشد. «سبزواری»

سخن می‌گوییم ـ لازم نمی‌آید، بنابراین اجزاء همانند آنچه که بوده‌اند باقی نمی‌مانند؛ و کُلّ هم مؤثر نیست، بلکه برای حصولِ شرطِ تأثیرش مؤثر می‌باشد.

دوّم آنکه: اگر آنچه بیان داشته درست و جایز باشد، تسلسل ممتنع لازم می‌آید، برای اینکه جزء صوری از هر حادثی، مرکّبِ حادث است، چون با آن بالفعل ـ بلکه بالزّمان ـ همراه است، پس اگر آن بسیط باشد، این همان مطلوب است و اگر مرکّب باشد، دوباره سخن بازگردانده می‌شود، و به‌واسطهٔ بی‌پایان نبودن اجزای شئی و محال بودنش، تسلسل پیدا نمی‌کند، بلکه منتهی به چیزی می‌گردد که بسیط است، در این‌صورت اگر حادثی بسیط باشد ـ اگر آنچه بیان داشته درست و جایز باشد ـ از بساطت آن بساطت علّتش و از حدوث آن حدوث علّتش لازم آمده و درنتیجه تسلسل ممتنع ـ چنانکه دانستی ـ لازم می‌آید.

سوّم آنکه گوییم: آنچه بیان داشتید اگرچه دلالت بر امتناع صدور بسیط از مرکّب دارد، ولی نزد ما دلالت بر جایز بودن آن ندارد، زیرا در این‌صورت اگر حادث بسیط ـ چنانکه در طیّ مقال دانستی ـ ثابت شود گوییم: ناگزیر از منتهی شدن علتهای آن است به چیزی که مرکّب است، وگرنه تسلسل ممتنع ـ چنانکه بارها گفته شد ـ لازم می‌آید، پایان سخن او (قطب الدین شیرازی) در آن شرح.

من خود بارها در حاشیه و تعلیقاتی که بر آن کتاب (حکمت‌الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی) و شرحش نوشته‌ام تذکر داده‌ام که سخن این گوینده (شیخ شهاب‌الدین سهروردی) در تمامی آنچه که بیان داشته است بسیار قوی است، جز در قِدم و دیرینگی نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ و هیچ‌یک از ایرادهای سه‌گانه‌ای که این دانشمند بر وی کرده وارد نیست.

امّا نقض تفصیلی: منعی که بدان اشاره کرده و گفته اینکه: جایز است که شئی در هر معلولی اثر گذارده و در تأثیر مستقل نباشد، بلکه تأثیرش در آن موقوف بر غیر باشد، چنانکه در مثال مذکور... تا پایان سخنش، این منع باطل است و وجهی ندارد، چون هریک از دَه اگر مؤثرِ در هر معلول بسیط ـ به‌شرط غیرآن ـ بر استقلال باشد، هم چنانکه جایز دانسته، از جایز دانستن این امر لازم می‌آید که در آنجا علتهای فراوانی باشد که در تأثیر مستقل‌اند و همگان مجتمع، و بطلان این امر واضح و روشن است.

بیان ملازمه آنکه: اگر هریک از آحاد دَه‌گانه ـ به‌شرط نُه علّت باقی ـ علّت باشند و هریک در علّیت و تأثیر در یک‌درجه باشند، آنچه گفتیم لازم می‌آید، و اگر هریک از آنها به‌عینه مؤثر باشند ـ البته به‌شرط (نُه علّت) باقی و با اینکه ترجیح بدون ترجیح‌دهنده است ـ علّت موجب به‌عینه همین یک علّت (از نُه باقی) می‌باشد و این خلاف فرض شده است، و اگر آحاد ـ با وصف جمع بودن ـ علّت باشند، این وصف جمع بودن محض اعتبار عقلی است ـ اگر با آنها جزء صوری در خارج نباشد ـ و سخن در جزء صوری ـ همچنان که استدلال‌کننده گفته ـ بازمی‌گردد، بنابراین اجتماعی که گفته و یا هرچه که در روند آن است اگر اعتباری محض است، آن را هیچ تأثیری در حصول امر عینی خارجی نمی‌باشد، و مثال حرکت دادن چیز سنگین به‌واسطهٔ چندین مرد، حرکت دادن برخی از آنان را ـ چنانکه به‌زودی حلّ آن خواهد آمد ـ ممتنع می‌سازد، و اگر امری موجود باشد باید حادث‌باشد، درنتیجه سخن در حدوث آن بازمی‌گردد.

امّا نقض اجمالی: جوابش آنکه: ما می‌پذیریم که جزء صوری مرکّب مرکّب است و منتهی به جزء بسیط می‌شود، ولی نمی‌پذیریم که هر جزئی از اجزاء حادث لازم است که حادث وجودی و موصوف به حدوثی زاید بر هویّت تجددی اتصالیش باشد ـ همچنان که در اجزای زمان و حرکت است ـ تا آنکه این جزء بسیطِ حادثِ به‌ذات خود نیازمند به علّتی حادث و بسیط باشد و از آن تسلسلِ ممتنع لازم آید.

امّا معارضه مردود است، چون موقوف است برحادث بسیطی که حدوثش بر ذاتش زاید است، و آن ـ چنانکه دانستی ـ در محل منع است و به‌زودی تحقیق مستند این منع را خواهی دانست، و آنچه این گوینده گفته که علّت حادث، مرکّب از جزء مستمر و جزء متجدد است که عدم آن پس از وجودش، علّتِ وجود حادث می‌باشد، موافق آن‌چیزی است که حکما دربارهٔ ربط حادث به قدیم ـ بنابر روش خودشان ـ بیان داشته‌اند، یعنی به‌واسطهٔ حرکتی که حقیقت آن حرکت انتظام یافته از هویّت متجددی است که هر جزء از آن حرکت، شرط برای جزء حادث است، و نیز مطابق آن چیزی است که ما تحقیق کرده و بر آن برهان اقامه کرده‌ایم و بیانش در اثبات حدوث عالم ـ با تمام اجزایش ـ خواهد آمد، یعنی از جهت اثبات جوهری که ذاتاً متجدد است و

هویّتش ـ مانند حرکت ـ اقتضای اتصال را می‌نماید، و این همان طبیعت ساری و جاری در اجسام است، چون حقیقت آن به‌گونهٔ تجدد باقی است و از اجزای متصل به هم پیوستهٔ فراوان ـ در قوّهٔ واهمه ـ تشکیل یافته است که وجود هریک از آنها مستلزم عدم جزء پیشین است، و عدم آن، مستلزم وجودِ لاحق و بعدی، و این حالت بذات آن ـ بدون جعلِ جاعل و جعل‌کننده‌ای ـ برایش حاصل است.

امّا بطلان سخن او در قِدم و دیرینگی نفس، این مطلب را با خواست الهی در مباحث نفس خواهی دانست که نفس ـ از آن جهت که نفس است ـ یعنی دارای این وجود تعلقی است، چنانکه تصور کرده است بسیط نیست تا آنکه قدیم باشد، بلکه از حیث ذات تعلق به جِرم طبیعی دارد و حکمش در انتظام حقیقتش از دو جهت، حکم طبیعت را دارد: یکی از جهت بالفعل و دیگری از جهت بالقوّه بودن.

پندار و تحقیقی عرشی

آنچه در این‌باره گفته شده آنکه: جایز نیست که بسیط، علّتی مرکّب از اجزا داشته باشد، چون جزء علّت یک شئی، به نفس خود به تنهایی دارای اثری نیست، بلکه مجموع دارای اثری واحد است، نه اینکه برای هریکی در آن اثری است که برای هریک (دیگر) اثر نیست؛ و لازم نمی‌آید که حکم هریک، حکم بر مجموع باشد، چون لازم نمی‌آید که هریک از اجزاء دَه چون زوج نیستند، دَه، زوج نباشد، بلکه مجموع دارای اثر است و آن، نفس معلول تنها است، و هم چنانکه جزء علّت که دارای اجزای مختلف است، بنا به اقتضای معلول استقلال نداشته و لازم نمی‌آید که اقتضای جزء معلول را داشته باشد؛ اجزائی که از یک نوع‌اند نیز این چنین‌اند، چون وقتی هزار نفر از مردم سنگی را با حرکتی مشخّص و در زمان و مسافتی معیّن حرکت دادند، لازم نمی‌آید که یک‌نفر از آنان بر حرکت این جسم سنگین، جزئی از آن حرکت و بخشی از آن باشد، بلکه اصلاً بر هیچ حرکت دادنی توانمند نیست، و چون به تنهایی بر حرکت دادن آن توانمند نیست، با تأثیرش در مقام انضمام و جمع شدن با باقی دانسته می‌شود که وجود واحدی که خود جزء علّت است، در مقام انفراد و تنهایی مانند عدمش می‌باشد، درحالی که در مقام اجتماع این‌چنین نیست.

این چیزی بود که برخی از بزرگان [۱] بیان داشته‌اند، من در جواب ـ جهت تحقیق مطلب ـ گویم: مرکّب خالی از این نیست که یا دارای جزء صوری است و یا اینکه نیست، و صورت شئی عبارت از تمام آن و جهت وجود و وحدتش می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که وجود هر چیزی به‌عینه وحدت آن چیز می‌باشد، و هرچیزی که وحدتش ضعیف است ـ مانند عدد که وحدتش عین کثرت و انقسام است ـ وجودش نیز ضعیف می‌باشد، پس کثیر ـ از آن‌روی که کثیر است ـ غیر موجود به وجود دیگری غیر وجودات آحاد می‌باشد، و معدوم ـ از آن‌روی که معدوم است ـ دارای تأثیری نیست، و همانند این وجود ـ یعنی وجودی که مانند اعداد و مقادیر است ـ تأثیرش عین تأثیر آحاد و اجزاء است، پس علّت هر موجود اصیلی دارای وحدتی حقیقی می‌باشد و ناگزیر باید وحدتش وحدت حقیقی و قوی‌تر از وحدت معلولش باشد، پس هر مرکّبی که فرض شود ـ از آن‌جهت که علّت موجودی یگانه است ـ ناگزیر از آن است که دارای جزء صوری باشد که آن در حقیقت علّت وی می‌باشد.

چون این گفته شد، پس سخن او که: مجموع دارای اثر واحدی است، گوییم: مجموع دارای دو اعتبار است: اعتباری که مجموع است و اعتباری که آحاد است، به‌اعتبار اوّل یک چیز است ولی جهت وحدتش یا اعتباری غیرحقیقی است ـ مانند وحدت لشکر مثلاً ـ و یا اینکه امر حقیقی است ـ مانند صور نوعی برای مرکّب عنصری ـ پس در علّت بودن مجموع نسبت به اثر سه احتمال است: یک آنکه جهت تأثیر و علّیت، آحاد و اجزاء باشند، در این‌صورت باید برای هریک از آنها اثری باشد و اثرِ مجموع، مجموع اثر آحاد و اجزاء است، وگرنه برای مجموع هیچ اثری اصلاً نباید باشد، چون مجموع جز عین آحاد نیست، و وصف اجتماع امرِ زایدی برای آن نیست که درواقع تحقق پذیرد ـ مگر به محض اعتباری که هیچ اثری ندارد ـ احتمال دوّم آنکه

۱. او شیخ اشراق ـ شیخ شهاب‌الدین سهروردی قدس سره ـ است که در کتابش به نام حکمت‌الاشراق این مطلب را بیان داشته است، و نزد این شیخ بزرگوار هر مجموعی موجودی علیحده ـ آن سوی هریک ـ می‌باشد، از این روی صدور بعضی از عقول را از تمام آن (مجموعه) و بعضی را از مجموع دوجهت ـ مثلاً از جهاتی که در عقول است ـ جایز می‌داند، پس علّت هر موجود متأثری دارای وحدت حقیقی است.... «سبزواری»

جهت تأثیر عبارت از وحدت جمعیّت اعتباری باشد، در این‌صورت حکم در آن، مانند اوّلی جاری می‌شود، چون وحدت در اینجا ضعیف است و تابع کثرت، پس دارای اثر ضعیفی است که تابع اثر کثرت می‌باشد، عمده و اَصل در مؤثریّت، آحاد است از حیث وحدت اجتماعی، نه مجموع؛ احتمال سوّم آنکه حکم در آن برعکس حکم در پیشی باشد، مانند تأثیر مغناطیس در جذب آهن، و تأثیر پادزهرها در دفع سموم، در این‌صورت مؤثر ـ درواقع - یک‌چیز ـ از آن جهت که یک‌چیز است ـ می‌باشد، نه از آن‌روی که دارای اجزاء است؛ پس ثابت شد که علّت واحد، بالذات واحد است، اگرچه از جهت دیگری کثیر باشد.

امّا مثال حرکت دادن گروهی مر سنگ سنگینی را و یا فرورفتن کشتیِ پر از گندم در آب دریا، با اینکه برخی از این گروه توان بر حرکت دادن آن نداشته و یک‌دانه (از آن گندم) هم در فرو رفتن آن کشتی در آب مؤثر است؛ حقیقت در این امر آنکه: هریک از آحاد و اجزاء را اثری ضعیف در این حرکت دادن است ـ اگرچه در آماده‌سازی و تحصیل استعداد به‌واسطهٔ تحوّل مادّه باشد ـ ولی اثرش به‌زودی ـ به‌سبب رخنهٔ زمان بین آن و بین لاحق دیگر ـ زایل خواهد شد، زیرا تأثیرات متلاحق و بهم پیوستهٔ از متفرقات در تأثیر، به‌واسطهٔ افتادن فاصلهٔ زمانی در بینشان مضمحل و نابود می‌شوند و اثر هیچ‌یک از آنها و اثر مجموع ـ به‌واسطهٔ ورود ضدِّ تأثیر بر هریک از آنها ـ ظاهر نخواهد شد، حتی اگر کسی فرض کند که تأثیر هریک از آنها و فعلش ـ خواه محسوس باشد و خواه غیرمحسوس ـ در مادّه‌ای که منفعل از آن و متحرک بدان است باقی خواهد بود، یعنی این اثر به‌واسطهٔ فاصلهٔ زمانی محو و نابود نخواهد شد، لزوم ترتّب اثر هنگام جدا شدن ـ مانند ترتّب آن هنگام اجتماع ـ بدون هیچ فرقی لازم می‌آید، ولی اثر هریک از آحاد هنگام الحاق دیگری زایل می‌گردد، چون هر فعل جسمانی دارای زمان معین و مشخصی است که بقای آن بیشتر از زمان ـ خواه زمان کوتاه باشد یا دراز ـ نخواهد بود، همچنان که اثر آتش ضعیف در گرم کردن آهن ـ به لحظه و آنی ـ محو و نابود خواهد شد، پس اگر در مثال حرکت دادن مردان مر سنگ سنگین را، بقای اثر حرکت دادنها و تلاحق و به‌هم پیوستن تأثیر هریک از آنان مر تأثیر دیگری را ـ با اینکه از جهت زمان باهم افتراق و جدایی دارند ـ

فرض شود، تأثیر معیّن مذکور هنگام حرکت دادن آخرین مَرد مر آن سنگ را زمانِ حصولِ تعدادِ مذکورِ از آحاد (دَه‌نفری) ـ اگرچه با فاصلهٔ زمانی باشد ـ حاصل است، پس در این وقت یک مَرد مشاهده می‌شود که گویی به نیروی نفس یک‌نفریِ خود سنگ بزرگی را حرکت می‌دهد، درحالی که او با مجموع نیروهای آن اشخاصِ باقی سنگ را حرکت داده است.

پس ثابت شد که اجتماع در یک زمان، نیازمند بدو (مرد آخرین) ـ به‌واسطهٔ حصولِ جهت جمعیّت اعتباری ـ نمی‌باشد، بلکه به‌واسطهٔ حفظِ آثار آحاد می‌باشد تا آنکه برخی از آنها هنگام حصول برخ دیگر زایل نگردند و اثر هریک به‌سبب پایان یافتن زمان تأثیرش محو و نابود نگردد.

در این مطلب اندیشه و تفکر کن تا حقیقت آنچه را که بیان کرده و توضیح دادیم بدانی و در بسیاری از مواضع تو را سودمند افتد، مانند این مسأله که: قوای جسمانی از جهت فعل و انفعال متناهی‌اند، و امثال اینها، خدا است که نگهدارنده (از انحراف) و الهام بخش است.

۱۲
فصلی
در اینکه ماهیّت ممکن به‌شرط حضور علّت کامل آن وجودش واجب و لازم می‌شود و به‌شرط عدم آن ممتنع می‌گردد و هنگام قطع‌نظر از دوشرط بر امکان اَصلی خود باقی خواهد ماند

از خواص ممکن، صدق دو قسیم (دوبخش) آن است بر وی ـ به‌واسطهٔ شرایط ـ و غیرآن، جهات دیگر را این بهره نیست و برای علّت، مقارنهٔ با عدم لازم نمی‌آید، و از شرط تعلق شئی به فاعل این نیست که وجودش پس از عدم و نبُودن باشد و مسبوق بودنِ وجودِ حادث به عدم، از لوازم مستند آن به نفس هویتش ـ بدون صُنع و تصرف فاعل در آن ـ باشد، پس در آنجا عدمِ سابق و وجودِ لاحق و صفتی که محمول بر ذات است و وجودش پس از عدم است می‌باشد، بنابراین عدمِ سابق مستند به عدمِ علّت است و وجودِ بعد، از افاضه و دهش علّت است، و بعد از عدم بودنِ ذات از اوصافی

که بالذات ـ از آن‌روی که آن ذات است ـ امکان «لحوق» و «لالحوق» را دارد نیست تا نیازمند به علّتی غیر از ذات باشد.

مگر چنین نیست که ما وقتی آن (ممکن) را از صفات جایزی که موصوف را به علّتی دیگر غیر از ذات و یا غیر علّت ذات ملحق می‌سازد فرض کردیم، در این‌صورت نفس ذات ـ با قطع‌نظر از الحاق شدن صفت حدوث ـ آیا همان هویّت امکانی است که درخواست تعلّق به علّت را داشته و به‌ذات خود ـ بدون آنکه حدوث فرایش گیرد ـ از فاعل صادر شده و بدون آمیزش با حدوث، تحقق و ثبوت یافته و یا بلکه به‌واسطه عدم واسطه ازلی می‌باشد [1] ؟ در این‌صورت فرض الحاق شدن حدوث به‌سبب علّت دیگری بدان، متناقض است، و یا آنکه به‌حسب نفس هویتش، از مرز امکان به یکی از دوبخش بیرون رفته و امکانش از حیث اتصافش به صفت حدوث بوده و درنتیجه حادث، واجب‌الوجود به‌ذات خود و یا ممتنع‌الوجود به‌ذات خود بوده و این امر تباه و فاسد است؛ و نیز لازم می‌آید که به ذات خودش یا دارای وجود سرمدی و یا عدم بوده، سپس حدوث مقابل آن به‌سبب علّتی بدان الحاق پذیرفته و دوباره همان محذور و اشکال سابق به‌گونهٔ زشت‌تری بازگردد؟ در اینجا اگر برای حادث، وجودی ازلی فرض شود که آن وجود به‌عینه این وجود کاین (پدیدآمدهٔ) پس از عدم نباشد، نظر به این وجود محال است، ـ مگر آنکه پس از عدم باشد و این وصف برای آن وجود به‌نفس خود ـ بدون تأثیر مؤثری ـ باشد، بنابراین هیچ تأثیری برای فاعل، جز در نفس وجود ـ خواه مستمر باشد و خواه منقطع ـ نخواهد بود.

پس وجود، اگرچه حصولش برای حادث واجب و لازم نیست ولی حصول این کیفیت ـ یعنی حدوث هنگام حصول وجود ـ برای آن واجب و لازم است، و این امر بعید نیست که اتصاف شئی به بعضی از صفات امکان‌پذیر باشد، جز آنکه وقتی بدان اتصاف یافت، اتصافش به صفت دیگر در آن وقت واجب و لازم می‌آید، و واجب را علّتی نیست و از وجود و عدمش لازم نمی‌آید که جایز است باشد و یا

۱. یعنی وساطت مادّه به‌سبب استعدادش، پس وساطت مادّه به‌سبب استعدادش موجب حدوث زمانی است. «نوری»

اینکه نباشد [۱]، و بودن وجودش پس از عدم و یا عدمش پس از وجود جایز است که باشد و اینکه نباشد تا آنکه به‌سبب نسبت داده شود، پس هیچ سببی برای بودن وجودش پس از عدم نیست، اگرچه برای وجودش که پس از عدم است سببی هست.

بسا که دسته‌ای پندارند که شئی به‌جهت حدوثش نیازمند به علّت می‌شود، یعنی اینکه علّت نیازش به فاعل، حدوث است و چون حادث گشت و پدید آمد از علّت بی‌نیاز می‌گردد، این نیز باطل است، زیرا ما وقتی حدوث را تحلیل و بخش به عدم سابق و وجود لاحق کردیم و دیدیم که این وجود پس از عدم است، و از سببِ نیازِ به فاعل، جستجو و کنکاش نمودیم که آیا یکی از این امور سه‌گانه است و یا امر چهارمی است که مغایر آنها می‌باشد! از اقسام مذکور جز قسم چهارم باقی نخواهد ماند؛ امّا عدمِ سابق: آن نفیِ محض است و صلاحیّت علّیت را ندارد؛ امّا وجود: نیازمند به ایجادی که مسبوق به احتیاجِ به موجد و موقوفِ بر سبب و علّت حاجت بدو (موجد) است می‌باشد، پس اگر ما عَلّت را وجود قرار دهیم، تقدم شئی بر نفس خودش ـ به مراتب ـ لازم می‌آید؛ و امّا حدوث: به‌واسطهٔ نیازش به وجود می‌باشد، چون آن کیفیّت و صفتی برای وی است، و نیاز وجود را به سبب و علّتِ نیاز ـ به مراتب ـ دانستی، پس اگر حدوث، علّت و سبب حاجت باشد، تقدم بر نفس خودش ـ به مراتب ـ پیدا خواهد کرد، پس علّت و سببِ نیاز ـ بنابر آنچه گَفته شد ـ زاید است، این چیزی بود که مناسب طریقه و روش قوم (متکلمان و غیرهم) می‌باشد [۲] و [۳].

۱. از اینجا است که گفته‌اند: لوازم ذواتِ مجعول بالذات، مجعول بالعرض‌اند نه مجعول بالذات، ولی فرق است بین این وجوب و وجوب ذاتی که قسیم و بخش‌کنندهٔ امکان است، چنانکه در محل خود مقرر می‌باشد. «نوری» ۲. طریقه و روش آنان عبارت از این است که: علّت و سبب نیاز امکان است، یعنی امکان ماهیّات، و این از جهتی درست است، ولی حقیقت واضح و روشن آنکه: سبب و علّت نیاز به علّت عبارت از وجود است، چون در وجود «مافیه الافتقار» همان «ما به الافتقار» است. «نوری» ۳. یعنی وجود علّتِ حاجتِ ماهیّت است که فرموده: وجود نیازمند به ایجاد است، گوییم: مراد وجود حقیقی است نه مصدری... پس با مفهوم ایجاد مصدری و یا نسبی مقولی، چیزی ایجاد نمی‌شود و بلکه به سبب حقیقی است که شئی پدید می‌آید، و آن وجود حقیقی است که بدان عدم، رانده می‌شود و اگر بدون اضافه و نسبت به ماهیّات ملاحظه گردد، متعلق به حق‌تعالی است و اگر با مراتب ظهوریش به ماهیّات نسبت داده شود، موجود است، هریک از آنها (ماهیّات) به یکی از آن (وجود) «سبزواری»

۱۳
فصلی
در اینکه بسیطی که اصلاً در آن ترکیبی نیست علّت برای دوچیز که بین آندو طبعاً معیّت است نمی‌باشد

بسیط اگر ذاتش به‌حسب حقیقت بسیطی علّتِ چیزی باشد، ذاتش محضِ علّت این شئی است به‌گونه‌ای که عقل را امکان تحلیل و تقسیم آن (حقیقت) به ذات و علّت نبوده تا علّیت آن به‌نفس خودش ـ از آن حیث که نفس خودش است ـ نباشد، بلکه به‌صفتی زاید و یا شرط و یا غایت و یا یاوقت و یا غیراینها می‌باشد، بنابراین مبدأ بسیط نبوده و بلکه مبدأ مرکّب است، و مراد از مبدأ بسیط آنکه: حقیقتِ وی که بدان ذاتش تجوهر دارد، همان به‌عینه مبدأ برای غیرخودش می‌باشد و تقسیم‌پذیر به دوچیز که: با یکی ذاتش تجوهر داشته باشد و با دیگری چیز دیگری از آن حصول یابد ـ همچنان که ما راست ـ نمی‌باشد که با یکی که نطق است تجوهر داریم و با دیگری که صفت نوشتن و کتابت است می‌نویسیم، و چون چنین باشد و از آن بیشتر از یک‌چیز صدور یابد ـ و شکی نیست که معنی مصدرِ چنین غیر معنی مصدر غیر چنین [۱] است ـ در این‌صورت ذاتش از دو معنی مختلف هم تقوّم یافته و این خلاف امر فرض شده است.

این مطلب را نیک بفهم و سخن‌های درازی را که در آنها فایدهٔ چندانی نیست رها کن، و برحذر باش که از لفظ «صدور» و امثال آن، امر اضافی را که پس از (تحقق) دوچیز تحقق و ثبوت می‌پذیرد فهمیده باشی! یعنی به سبب روشن بودن این امر که سخن در آن (لفظ) نمی‌باشد، بلکه (معنی صدور)، بودنِ علّت است به‌گونه‌ای که از آن معلول صادر می‌گردد، زیرا ناگزیر علّت را باید خصوصیتی باشد که به‌حسب آن خصوصیت، معلولِ معیّن ـ نه غیر آن ـ از وی صادر گردد، و این خصوصیت در حقیقت همان مصدر است و این همان چیزی است که از آن گاهی تعبیر به «صدور» می‌شود و دیگر گاه به «مصدریّت» و گاه دیگر به بودنِ علّت، به‌گونه‌ای که از آن معلول، واجب و لازم (و صادر) می‌گردد، و این به‌جهت تنگنای عرصهٔ سخن است از بیان آنچه

۱. یعنی مصدر شئی چنین نیست، از اینجا تنافی ظاهر می‌گردد. «نوری»

که هدف و مراد و مقصود است، تا بجایی که مراد از خصوصیت نیز مفهوم اضافی نیست، بلکه امری مخصوص است که دارای ارتباط و تعلقِ به معلولِ مخصوص دارد، و شکی نیست که (این اَمر) موجود است و بر معلولی که بر اضافهٔ عارض بر آن‌دو تقدم دارد، متقدِّم می‌باشد، و این بدان جهت است که گاهی نفسِ علّت است ـ اگر علّت، علّتِ به‌ذات خود باشد ـ و گاه دیگر زاید برآن (علّت) می‌باشد، و چون علّت ـ از آن‌روی که بدان علّت است ـ بسیط حقیقی فرض شود، معلولش نیز بسیط حقیقی خواهد بود [۱]، به‌عکسِ نقیض که: هر چه معلولش بیشتر از یکی باشد، بعضی از آنها به‌توسط بعض دیگر نمی‌باشد، پس آن از حیث، حقیقت انقسام‌پذیر است، یا در ماهیّتش و یا در وجودش.

شک‌کردن و زایل‌نمودن آن

از سست‌ترین سخنانی که با برهان مذکور معارضه کرده گفتار بعضی از افرادی است که به فضل و هوشیاری معروف‌اند، و آن اینکه: مرکز عبارت از نقطه است و آن پایان تمام خطوطی است که از آن به محیط خارج می‌گردد، و از تغایر مفهومِ پایانی بودن این نقطه مرتمام خطوط فراوان را، لازم نمی‌آید که نقطه مرکّبِ از اموری نامتناهی باشد؛ و سست‌تر از آن سخنی است که پس از آن گفته که: اگر وحدتِ معیّن با وحدتِ دیگری اخذ و اعتبار شود، برای این جمله دوگانگی حاصل می‌آید، سپس اگر با وحدت اخذ و اعتبار شود، دوگانگی برای جملهٔ دیگری حاصل می‌آید [۲]، لذا از تغایر دومجموع لازم می‌آید که وحدت اخذ شدهٔ در آن‌دو، دو وحدت باشد؛ و گویی که این گوینده را توان فهم این امر نیست که بسیط حقیقی مبدأ است و امکان تصوّر معنی او نیست، تا چه‌رسد به اثبات او و یا نفسش.

ابن‌سینا به بهمنیار ـ هنگامی که از وی درخواست برهان بر این مطلب داشت ـ

۱. با بسیط حقیقی بودنش امکان ندارد که در بساطت همتا و مساوق علّت باشد. «نوری» ۲. رازِ این مطلب آنکه: حقیقتِ واحد با ضمیمهٔ چیزی، موصوف به جزئیّت شئ می‌گردد، و یا ضمیمهٔ چیزی دیگر، مضافِ به جزئیّت، نسبت به شئ دیگری می‌گردد، و آنچه ما درباره‌اش بحث می‌کنیم از این نوع نیست، در صورتی چنین بود که اختلاف تنها به‌واسطهٔ عارض شدن اضافه، پس از انضمام باشد. «نوری»

نوشت: اگر واحد حقیقی مصدرِ دوأمر باشد، مانند «الف» و «ب» مثلاً، بنابراین هم مصدر برای «الف» است و هم برای آنچه که «الف» نیست، زیرا «ب» «الف» نیست، بنابراین اجتماع دو نقیض لازم می‌آید.

خطیب رازی گوید: نقیض صدور «الف» «لاصدورِ الِف» است نه «صدورِ لاألِف» یعنی صدور «ب»، همچنان که جسم چون حرکت و سیاهی را قبول کرد ـ درحالی که سیاهی حرکت نیست ـ بنابراین جسم هم حرکت را قبول کرده و هم چیزی را که حرکت نیست، و از این تناقض لازم نمی‌آید، و همین‌طور در آنچه که (در این زمینه) بیان داشته‌اند؛ و ابن‌سینا براین امر در بخش قاطیغوریاس کتاب شفا تصریح کرده و گفته: اینکه ما می‌گوییم: در شراب بویی هست و در آن بویی نیست، همانند این سخن ما نیست که می‌گوییم: در شراب بویی هست و در آن چیزی است که بو نیست، برای اینکه در اوّلی، دو سخن باهم جمع نمی‌آیند و در دوّمی جمع می‌آیند.

گوید: این سخن چنان سست است که امکان ندارد بر کودن‌ترین افراد پنهان باشد، نمی‌دانم چگونه این مطلب بر کسانی که ادّعای کیاست و تیز هوشی را دارند مشتبه شده است؟ و شگفت از کسی دارم که عمرش را در تعلیم منطق و آموختن آن صرف کرده تا برایش آلتی باشد تا ذهنش را از خطا حفظ کند، و چون به مطلوبی برتر و عالی برخورد می‌کند، از استعمال و در کارگیری این آلت خودداری کرده و در غلط و اشتباهی می‌افتد که از آن کودکان به‌خنده و مسخره در می‌آیند [۱].

گویم: آنچه را که باز بیان داشته دلالتی روشن بر این امر دارد که این بزرگوار واحد حقیقتی را و اینکه مبدأ شئی است، تصور نکرده است، و مثال او مثال کسی است که ابن‌سینا دربارهٔ کسی که مدّعی بود با ارسطو ـ پیشوای حکما و وضع کنندهٔ منطق ـ با منطق سخن گفته است گوید: این مرد به مشائیان منطق می‌آموزد؛ او [۲] نیز به چون ابن‌سینایی که برترین و فاضل‌ترین فیلسوفان است منطق می‌آموزد، آیا چنین امری از جانب او گمراهی و بیراهی و کم عقلی و نادانی نیست؟ زیرا ما ثابت کردیم که مصدریت به معنی مذکور، نفس ماهیّت علّت بسیط است، و ماهیّت از آن‌روی

۱. یعنی از سخنان خطیب‌رازی. «م» ۲. یعنی مصنف قدس‌سره می‌گوید: این مَثَل را از آن آوردم که کسی چون او (خطیب‌رازی) به ابن‌سینا منطق می‌آموزد. «م»

که ماهیّت است نه موجود است و نه معدوم، و چون بسیط حقیقی مثلاً مصدر برای «الف» و برای آنچه که مثلاً «الف» نیست باشد، بنابراین مصدریّت آن برای آنچه که «الف» نیست غیرمصدریتش برای «الف» که نفس ذاتش است می‌باشد، در این‌صورت ذات آن غیرذات آن است و این همان تناقض است.

امّا آنچه که ملاّ جلال دوّانی در کامل کردن بیان ابن‌سینا گفته که: صدور «لاالف» صدور «الف» نیست، پس آن «لاصدورِ الِف» است و آنچه متصف به صدور «لاالف» است، متصف به «لاصدور الف» هم می‌باشد، و چون دارای دو حیثیت است جایز است که از حیثّیتی متصف به صدور «الف» و از حیثیت دیگر به «لاصدور الف» ـ بدون تناقض ـ باشد، امّا اگر آن را جز یک حیثیت نباشد، به‌جهت لازم آمدن تناقض، جایز نیست که متصف به هردو باشد؛ و تفصیل آن اینکه اتصاف چیزی به امری عبارت از «لااتصاف» آن‌چیز به امرِ دیگر است، پس آن از حیث اتصاف بدان چیز، متصف به غیرآن نمی‌باشد، بنابراین اجتماع آن‌دو از یک حیثیت جایز نیست.

در این (سخن دوّانی) نیز جای بحث و گفتگو است، برای اینکه اجتماع دو نقیض هم در یک ذات محال است، خواه از دوجهت باشد و خواه از یک جهت، و شرط های تناقض و وحدتهای آن (درعلم منطق) معروف و مشهور است و هیچ‌کس در تناقض شرط نکرده که موضوع، واحد حقیقی باشد.

دوّم اینکه: ما قبول نداریم که اتصاف چیزی به امری، به‌عینه «لااتصاف» آن‌چیز است به امری دیگر، نهایت آنکه اتصاف آن به امر دیگر بر وی صدق (ذاتی) نمی‌کند و از این امر لازم نمی‌آید که «لااتصاف» آن‌چیز به امری دیگری بر وی صدق کند.

سوّم به‌واسطهٔ نقض شدنش به‌سبب اجتماعِ تمامِ دو مفهومِ مخالفِ هم ـ مانند وجود و شیئیّت ـ در یک موضوع و از یک جهت، به‌واسطهٔ جاری بودن «خلاصةالدلیل» در آن، پس لازم می‌آید که اتصاف به آن‌دو، تناقض باشد و هیچ‌کس چنین چیزی را نگفته است.

چهارم: برای اینکه نقایضِ معانیِ مصدری و روابط ـ از مفهوماتی که شأنشان حمل بر ذوات از حیث اشتقاق است نه مواطات ـ تنها به‌حسب این حمل اعتبار می‌شوند، پس نقیض صدور شئی از علّت، رفع صدور آن است از علّت، نه «لاصدورِ» آن، چنانکه

نقیض وجود شئی ـ یعنی موجود بودنش ـ عدمِ آن است، نه «لاوجود» آن، اگرچه هریک از «لاصدور» و «لاوجود» نقیضِ نفسِ «صدور» و یا «وجود» ـ به حمل عِلّی ـ می‌باشد، ولی در اتصاف موضوع به هردو ـ براین گونه ـ اشکالی نیست، چون آن‌دو ـ به‌حسب حمل مذکور ـ نقیض هم نمی‌باشند.

بر تو پوشیده نباشد که این بحث ـ آن‌گونه که برایش دلیل آوردیم و صدورش را ثابت کردیم ـ وارد نیست، زیرا مراد از آن، معنیِ مصدریِ اضافی نیست، بلکه عبارت است از نفس ذات در علّتِ بسیط، چنانکه بر بینای دانا و هوشیار دقیق پنهان نیست، و ما به‌زودی در بخش ربوبیّات ـ با تحقیق و تنقیح بیشتری ـ به این مطلب خواهیم پرداخت.

۱۴

فصلی

در اینکه آیا یک معلول می‌تواند مستند به علتهای فراوان باشد؟

امّا واحد شخصی: استناد آن به دو علّتِ مستقلِ مجتمع و یا دو متبادل ـ تبادلِ ابتدایی و یا تعاقبی ـ از محالات است، علّتِ محال بودنش در همه یا به‌واسطهٔ خصوصیّت هردو، و یا یکی از آن‌دو است که در وجودِ معلول مدخلیت دارد، لذا وجودش به‌واسطهٔ دیگری ـ به‌ضرورت ـ ممتنع، و بلکه با مجموع هردو، وجودش واجب می‌شود، و یا این است که هیچ‌یک از دو خصوصیّت مدخلی در آن ندارد، در این‌صورت علّت، در واقع همان قدرِ مشترک است و خصوصیّات مُلغیٰ است، بنابراین علّت [۱] ـ بنابر هردو تقدیر ـ امرِ واحدی است ـ اگرچه بالعموم باشد ـ.

و آنچه گفته‌اند که: علّت لازم است که از جهت تحصّل قوی‌تر و از حیث وحدت شدیدتر از معلول باشد، مراد از این سخن آنکه: علّت فاعلی غیر از ضمیمه‌ها و شرایط و معدّات و آماده‌سازها است، برای اینکه ابن‌سینا پس از آنکه در بحث تلازم بین هیولا و صورت ـ در الّهیات کتاب شفا ـ ثابت کرده که صورت ـ از آن‌روی که یک صورت

۱. حتّی در آنچه که وجودش به‌سبب مجموع آن‌دو لازم و واجب شده، چون مجموع، به‌واسطهٔ اجتماع واحد است. «سبزواری»

است ـ شریک علّت هیولاست ـ نه از آن‌روی که صورت معیّنی است ـ گوید: اگر کسی گوید: مجموع این علّت و صورت، واحدِ به عدد نیستند، بلکه واحدِ به‌معنیِ عامند و واحدِ به‌معنی عام، علّت برای واحدِ به عدد نمی‌باشد، و نیز علّت برای طبیعت مادّه هم نمی‌باشد، چون طبیعت مادّه واحدِ به‌عدد می‌باشد.

گوییم [۱]: ما منع نمی‌کنیم که واحدِ به‌معنی عام که وحدت عمومش به‌واحدِ به‌عدد حفظ می‌شود، علّت برای واحدِ به عدد باشد، آنجا هم این‌چنین است، یعنی واحدِ به نوع، به واحدِ به‌عدد ـ که مفارق و مجرّد است ـ حفظ می‌شود، پس این شئی موجب و لازم مادّه است و ایجاب آن (مادّه) جز به یکی از امور مقارن ـ هرکدام از آنها که می‌خواهد باشد ـ تمامی نمی‌پذیرد، پایان سخن ابن‌سینا.

و به‌گونه‌ای دیگر: اگر یکی از آن‌دو و یا هردو آنها در تأثیر مستقل باشند، معلولِ با آن (علّت) واجب‌الوجود است، درحالی که تعلّق واجب به‌غیر، از محالات است، پس او با یکی از آن‌دو بودنش، نیازش به‌دیگری از محالات است، بنابراین نیازش به هردو آنها هم از محالات است، با اینکه نیازش بدان دو، واجب و لازم است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد؛ امّا واحدِ نوعی: جواز استنادش به (جزئیات) متعدد درست است، مانند گرمی، که یکی از جزئیات آن به‌واسطهٔ حرکت وقوع می‌یابد و دیگری به‌سبب شعاع و دیگر به علّت خشم و آن یک به‌جهت برخورد باآتش، پس دلیل مذکور در این جاری نمی‌باشد.

گاهی برای اشیاء بسیاری یک لازم بیش نیست، و لازم، معلولِ ملزوم است، زیرا طبایع اجناس، لوازم خارجی فصول‌اند، و جنس در وجود، همچنان که دانستی به فصل مقسّم تقوم دارد، و همین‌طور امکان، بین ممکناتی که از جهت ماهیّات با هم اختلاف دارند، و نیز زوج بودن بین چهار و شش، درحالی که آن‌دو، دو نوعِ از عدداند، و همین‌طور غیر آن‌دو از مراتب ازواج، برای اینکه اختلاف یک حکم است که بین امور مختلف، مشترک عرضی می‌باشد و هر عرضی هم معلَّل به معروضات خودش می‌باشد، و آنچه که پنداشته شده که: علتهای مختلف، ناگزیر از اشتراک در وصف

۱. این از جمله کلمات مرموز ایشان است و مراد آنچه از ظاهر برمی‌آید نیست بلکه مراد صورتِ جوهریِ متعیّن به تعیّن اوّل است و ابهام به‌حسب تعیّنات ثانوی می‌باشد. «نوری»

عام که جهت استناد آن معلول بدان‌ها است می‌باشند، درست نیست، زیرا ما سخن را در آن جهت مشترک می‌کشانیم، برای اینکه لزوم آنها اگر برای جهت مشترک دیگری نباشد، این همان مطلوب است، وگرنه تسلسل در جهات اشتراکی لازم می‌آید.

اگر گویی: معلول یا این است که از جهت ماهیّتش به علّتی معیّن نیازمند است، در این‌صورت استنادش به غیرآن علّت محال است، ولی اگر از جهت ماهیّتش بدان علّت معیّن نیازمند نباشد، در این‌صورت به‌ذات خودش از آن (علّت معیّن) بی‌نیاز است و بی‌نیاز از چیزی به‌ذات خود، معلولِ آن چیز نخواهد بود.

گویم: معلول از جهت امکانش به‌ذات خود، نیازمند به‌علّتی ـ نه علّتی معیّن ـ می‌باشد، ولی استنادش به علّتی معیّن، به‌سبب امری است که بازگشت به علّت دارد، چون ذات علّت ـ از آن‌روی که علّت است ـ اقتضاکنندهٔ آن معلول است، پس نیازِ مطلق از جانب معلول است و تعیین علّت از جانب آن (ذات).

۱۵
فصلی
در احکام علّت فاعلی

دانستی که هر علّت اقتضا کننده، با معلول خودش می‌باشد، ولی بسیار می‌شود که از ندیده گرفتن حیثیّات و یا فرق نگذاردن بین «ما بالذات» و بین «ما بالعرض» واقع می‌شود، پس آنچه که گفته‌اند: فاعل گاهی بر معلول پیشی و تقدّم دارد، مراد از آن فاعل ـ از آن‌روی که فاعل است ـ نمی‌باشد، بلکه ذاتش به‌اعتبار دیگری غیر از جهتی که بدان فاعل فاعل است می‌باشد؛ فاعل نیز گاهی بالذات است ـ مانند پزشک برای درمان ـ و گاهی بالعرض، یا از آن‌جهت که حقیقتاً فاعل است همراه می‌باشد، چنانکه گویند: نویسنده درمان کرد، چون درمان‌کنندهٔ بالذات اوست ـ از آن‌روی که پزشک است ـ و یا از آن‌جهت که معلول او بالذّات امرِ دیگری است که آن امر چیزی را لازم می‌آورد که بالعَرض به این فاعل نسبت داده می‌شود، مانند سردی که به سقمونیا نسبت داده می‌شود، چون آن بالعرض سردی می‌آورد، و کارش ذاتاً تهی کردن صفرا است که از پی آن کم شدن گرمی و حرارت بدن پیدا می‌شود، و فاعل بودن پزشک نسبت به

سلامتی و برداشته شدن ستون که علّت افتادن دیوار است از این قبیل است، برای اینکه بخشندهٔ سلامتی مبدئی است برتر از پزشک، و مبدأ فروریختن، سنگینی طبیعی سقف است، و حکم در گرم کردن آتش مر آنچه را که درکنار آن است نیز این‌گونه است، و ریختن دانه در زمین و اندیشهٔ در مقدمات و دیگر چیزها که شباهت به این امور دارند، اینها علتهای حقیقی نیستند.

و اشتباهی که برای آنان در واجب و لازم نبودن اینکه علّت همراه با معلول باشد آنکه، هرجا و موردی که یافت شده این بوده که پسر پس از پدر باقی می‌ماند و بَنا پس از بَنّا (ساختمان بعد از بنّا) و گرمی پس از آتش، این امر از اعتبار کردن «ما بالعرض» مکان «ما بالذات» ریشه گرفته است، برای اینکه حرکت بنّا علّتِ حرکت خشت است و سکونش، علّتِ ساکن ماندن آن خشت می‌باشد، و پایان این حرکت (بنّا) علّتِ ساکن ماندن آن خشت است، و پایان یافتن آن حرکت (خشت) علّت برای اجتماع مادّه است، و این اجتماع، علّت برای یک شکل است، سپس محفوظ ماندن آن شکل موجبش، طبیعت خشت ـ از ثبات به‌گونه‌ای از اجتماع ـ می‌باشد؛ و همین‌طور پدر، علّت حرکت نطفه است به‌سوی رَحِم و زهدان، امّا شکل حیوانی وی و حیوان باقی ماندنش از فعل بخشندهٔ صورتها می‌باشد، و همین‌طور آتش که علّت برای گرمی نیست، بلکه برای آن است که آن سردی را که مانع حصول گرمی است از کار بیندازد، امّا حصول گرمی در آب و محال بودنش نسبت به آتش، به‌واسطهٔ فاعلی است که صور عناصر را بر آنها می‌پوشاند، و ما به‌زودی ثابت خواهیم کرد که علّت هر جسمی به ضرورت، امری عقلی می‌باشد، و چگونه است که آتش، علّتِ وجود آتش باشد و هیچ آتش جسمانی سزاوارتر به اینکه به‌سبب علّیت مقدم و پیش‌تر از چنین آتش دیگر باشد نیست؟

خلاصه آنکه هرنوع امکانی که افرادش در معنی نوعی متفق و غیر متفاوت‌اند، ناگزیر از وجود علّتی‌اند که خارج از نوع می‌باشد، و ثابت شده که علّتهای پیشین علّتهای بالذات نیستند، بلکه همگی معدّات (آماده سازان) و معینات و یاری دهندگانند و خلاصه علتهای بالعرض‌اند، پس فاعل حقیقی مبدأ وجود و بخشندهٔ آن می‌باشد ـ همچنان که در اصطلاح موحدان آمده است ـ امّا آنچه که در طبیعیّات

اِطلاق برفاعل می‌شود، فاعلی است که هیچ وجودی غیر از تحریک و جنبش نمی‌بخشد، و دانستی که چنین علّتی مُعِدَّه و آماده‌ساز است و علّتِ بالذات نیست، پس جسم به‌واسطهٔ اشتمالش بر هیولایی که محض قوّه و نیاز است، نمی‌تواند علّتِ وجود باشد، و همین‌طور صورت، چون آن را بدون هیولا هیچ وجودی نیست، درحالی که ایجاد موقوف بر وجود است، بنابراین اگر جسم و یا صورت جسم، علّتِ وجود بود، هرآینه عدم هم بخشندهٔ وجود بود، لذا این اشیاء را استقلالی در ایجاد نیست، بلکه حقیقت آنکه نسبت ایجاد بدان‌ها اگر درست باشد، تنها به‌سبب امداد و یاریگریهای غیبی است، وگرنه آنها روابط و مشخص‌کنندگان وجوداند.

و دانستی که وجود معلول مساوی و برابر وجود علّت نیست، چون وجود علّت به‌نفس خودش است و وجود معلول از وجود آن (علّت)، بنابراین علّت را اختصاصِ وجوب در ذات آن (معلول) و از حیثی که به معلول اضافه و نسبت داده نمی‌شود است و معلول، جز هنگامی که مضاف و نسبت به علّت داده می‌شود، وجوب پیدا نمی‌کند، به این دلیل علّت از معلول سزاوارتر است؛ از این بیان روشن شد که عَرَض به‌واسطهٔ ضعف وجودش، علّتِ وجود جوهر نمی‌باشد، یعنی به‌واسطهٔ تأخرش در وجود از جوهر، و اینکه موجودات مرکّب، علّت بسایط نمی‌باشند، این به‌واسطهٔ تقدّم و پیش بودن بسیط است بر مرکّب، بنابراین هیچ جسمی علّتِ عقل و یا نفس نمی‌تواند باشد، و همین‌طور هیچ محسوسی علّتِ معقول، و متعلق (پای‌بند مادّه و صورت) علّتِ مفارق (مجرّد)، چون علّت لازم است که بهره و نصیبش از وجود، محکم و استوارتر از معلول باشد.

پندار و هشدار

از جمله آراء پلید و عقاید تباهی که در بطلان و نابودی و فساد درنهایت انحطاط است و باعث هلاکت نفوس معتقدان بدان آراء است، اعتقاد کسی است که پندارد عالم به‌ذات خود مستقل است و در وجودش از فیض باری‌تعالی بر آن ـ از جهت حفظ و ادامه و امساک و ابقاء ـ بی‌نیاز است، این اعتقاد با بطلان و تباهیش ـ چنانکه دانستی ـ در رستاخیز موجب زیان صاحبش می‌شود و پیوسته به پروردگارش بدگمانش

می‌سازد و موجب می‌شود که از پروردگارش روی‌گرداند و یادش را فراموش کرده و از خواندنش بی‌خبر مانده و به غیر او از اهداف دنیایی خود روی آورده و درآن برایش جای پا محکم شده و بدان گرایش پیدا کرده و در خواهشهای آن فرو می‌رود، پس او جز از روی فراموشی پروردگارش را یاد نمی‌کند و جز از روی نخوت و ریا، و یا هنگام سختیها و مصایب و زیانها ـ آن‌هم از روی کراهت و ناخوش داشتن و سرگشتگی و حیرت و بیراهی ـ از وی درخواست نمی‌کند، چنانکه از بیشتر مردمان مشاهده می‌کنیم، آنان که این رأی و نظر موافق طبعشان است ـ اگرچه بدان تصریح نکرده‌اند ـ اینان در طول زندگیشان از پروردگارشان محجوب و پوشیده‌اند و به آفریدگارشان جاهل، و او را آنچنان که شایستهٔ شناخت اوست نشناخته‌اند، اینان در این جهان در کوردلی و گمراهی‌اند و در آخرت کورتر و راهشان گُم‌تر است.

امّا کسی (دیگر) در مقابل این اعتقاد اعتقاد موحدان و یکتا پرستان را دارد که گویند: جهان حادث شده و مختَرع است و درنوردیدهٔ دست قدرت پروردگارش می‌باشد و در بقایش نیازمند به اوست و در دوامش هم بدو نیازمند است و یک چشم برهم زدن هم که شده از او بی‌نیاز نیست، و امتداد و کشش فیض بر عالم لحظه به لحظه بوده و بلکه فیض او یک امر متصل بیش نیست که اگر این فیض و حفظ و نگهداری یک چشم بهم‌زدن از عالم گرفته شود، آسمان‌ها روی‌هم ریخته و افلاک نابود گشته و ستارگان فروریخته و آفریدگان هلاک گشته و جهان یک‌دفعه ـ بدون زمان ـ محو خواهد گشت [۱]، چنانکه خداوند فرموده: ان‌الله یمسک السماوات والارض ان تزولاولئن زالتاان امسکهما من احد من بعده، یعنی: خداوند آسمان‌ها و زمین را نگه می‌دارد که سقوط نکند و اگر سقوط کند جز او هیچ‌کس نگهدارشان نیست، (۴۱ ـ فاطر) و باز فرموده: والارض جمیعاً قبضته یوم القیامة و السماوات مطویات بیمینه، یعنی: روز رستاخیز زمین یکسره در دست قدرت اوست و آسمانها نیز به‌دست قدرت او درنوردیده است [۲]

۱. زیرا او از جهت وجود عالم به‌ذات خود قائم است و وجود عالم ظهور اوست و با او جدایی عزلتی ندارد، و اگر برخاستن مقوّم فرض شود، متقوم باقی نخواهد ماند. «سبزواری»

۲. آیه اوّلی اشاره به ابقاء و حفظ و نگهداشتن دارد و دوّمی اشاره به هلاک کردن و نابود کردن و افناء ـ به‌گونهٔ لفّ و نشر مرتب ـ می‌باشد. «نوری»

(۶۷ ـ زمر) و این یکی از آراء نیک و پسندیده و از اعتقادات درستی است که موجب رهایی بندگان از عذاب بدنی و رهاکنندهشان از مرگِ تمایل و رغبتِ به زینتهای پوچ دنیوی میباشد، چون هرکس که این رأی را اعتقاد کند دلش پیوسته متوجه پروردگارش بوده و همیشه چنگ به ریسمان او داشته و در تمام حالاتش توکل بر او کرده و در همهٔ کارهایش پشت بدو محکم کرده و در تمام اوقاتش او را خوانده و نیازهایش را از او درخواست کرده و تمام امورش را بدو واگذارده است، لذا او را قرب و نزدیکی به پروردگارش، و زنده شدن نفسش و آرامش قلبش و رهایی از مهالک پیدا میشود.

تمثیلی هشداردهنده

بنابراین برایت آسان میشود که یقین کنی وجود عالم از باریتعالی، مانند وجود خانه از بنّا و وجود نوشته از نویسنده که دارای عین ثابت و به ذات خود مستقل میباشد نیست که پس از نوشتن نویسنده از نویسنده بینیاز باشد، بلکه مانند وجود سخن است از سخنگو که چون ساکت گشت، وجود سخن باطل میگردد، و بلکه مانند وجود نور خورشید، در فضایی که ذاتاً تاریک است میباشد که تا خورشید میتابد، نور هست و چون پنهان گشت، نور از فضا محو میگردد، ولی خورشید وجود، به ذات خود عدم و محو شدن بر وی ممتنع و محال است.

و همانطور که سخن جزء سخنگو نیست، بلکه فعل و عمل اوست که پس از آنکه فعلی نبوده آشکار کرده است، و همینطور نوری که در فضا مشاهده میشود جزء خورشید نیست، بلکه پرتو و فیضی از آن است، مثالها و حکمتها در وجود عالم از باریتعالی نیز همینطور است، یعنی جزء ذاتش نیست، بلکه فضل و تراوش و فیض و ریزشی است که بدان، فضل و فیض میرساند؛ و سزاوار نیست که کسی پندارد وجود عالم از باریتعالی طبعاً و بدون اختیار او میباشد، مانند وجود نور نسبت به خورشید، که در فضا بدون اختیار خورشید طبعاً میباشد و خورشید توان باز داشتن نور و فیضش را ندارد، چون بر این امر مطبوع است، ولی باریتعالی ـ همچنان که در مقام خود روشن شده و توضیح داده خواهد شد ـ در افعال خود بهگونهای از اختیار ـ برتر و بالاتر از آنچه که عموم مردمان تصور میکنند ـ مختار است، مانند سخنگوی

توانمندِ بر سخن که اگر خواهد سخن می‌گوید و اگرهم خواست ساکت می‌شود، پس این حکم ایجاد عالم و اختراع آن از باری‌تعالی می‌باشد که اگر خواست بخشش و کرم را افاضه و حکمتش را آشکار می‌کند و اگر هم بخواهد از بخشش و کرم خودداری می‌کند، همچنان که در آیه نگهداشتن آسمانها و زمین بیان گشت.

بیان کردنی و روشن نمودنی

از فیلسوفان پیشین نقل شده که مؤثر در وجود ـ مطلقا ـ واجب‌تعالی است و فیض، تمامش از جانب او است و این وسایط و سببها مانند اعتبارات و شرطهایی هستند که در صدور کثرت از او ناگزیر از آنها است، بنابراین آنها را دخلی در ایجاد ـ و بلکه در اِعداد و آماده‌سازی ـ نیست.

برخی بر این مطلب اقامهٔ دلیل کرده‌اند که خلاصه‌اش این است: آن چیزی که بالقوّه است ـ خواه عقل باشد و یاجسم ـ اصلاً وجودی را نمی‌بخشد، وگرنه باید عدم ـ یعنی آنچه که بالقوّه است ـ در خروج شئی از قوّه به‌فعل شرط باشد و درنتیجه عدم، جزء علّت وجود می‌شود و این محال است؛ جواب داده شده که: افاده و بخشش وجود جز به کسی که از تمام وجوه از قوّه مبرّا و دور است درست نیست و او تنها واجب‌الوجود است و بس.

این دلیل اگرچه همه را پسندیده آمده است ولی این اشکال بر او وارد است که امکان، یعنی آنچه که از آن تعبیر به قوّه می‌شود، اگرچه برای ممکن به اعتبار ذاتش ـ از آن‌روی که ممکن است ـ امری ثابت می‌باشد، ولی در نفس‌الامر و واقع، برای وی غیرثابت است، بلکه برای وی در نفس‌الامر، فعلیّت و وجوب ـ به‌واسطهٔ تحصیل فاعل مر آن را ـ ثابت است، و این اعتبار نیز اگرچه در مرتبه‌ای از مراتبِ واقع است، ولی اتصاف موجود را بدان ـ درواقع ـ موجب و لازم نمی‌شود، چون واقع، از این مرتبه فراخ‌تر و وسیع‌تر است.

راز آن اینکه امکان یک امرِ عدمی است که عبارت از سلب ضرورت دوطرف از نفسِ ذاتِ موصوفِ به ضرورتِ یکی از آن‌دو ـ درواقع ـ می‌باشد، و اتصاف شئی به امری عدمی در نحوی از واقع، موجب اتصافش بدان امر ـ درواقع ـ نمی‌باشد، این

برعکس امر وجودی می‌باشد، چون اتصاف بدان در مرتبه‌ای، موجب اتصاف بدان درواقع می‌باشد، زیرا مثلاً «زید» وقتی در مکانی ـ مثلاً مانند بازار ـ متحرک باشد، ساکن بودن هم بر وی صدق می‌کند، یعنی به اعتبار عدمِ حرکتش در منزل، در این‌صورت اصلاً متحرک نیست.

نظیر این امر همان چیزی است که گفته‌اند: تحقق طبیعت بستگی به تحقق فردی از آن دارد و عدم طبیعت، بستگی به عدم تمام افراد آن دارد؛ بنابراین از آنچه که بیان داشته، این مطلب که: برخی از ممکنات ـ مانند عقل ـ بخشندهٔ وجوداند روشن نشد، و از آن، شرکت عدم و قوه در بخشش وجود و تحصیل لازم نمی‌آید؛ گرفتیم که امکان نیز برای ممکن درواقع صفتی ثابت باشد، ولی از این امر لازم نمی‌آید که اگر فاعل چیزی باشد، به حیثیّتی که ممکن است فاعل آن می‌باشد، بلکه فاعلیّت او به حیثیّت وجودش می‌باشد، مثلاً رنگ داشتن حیوان مدخلیّتی در تحریک و احساس وی ندارد، و اگر پذیرفته شود که فاعلیّتش جز به‌واسطهٔ امکانش حصول نمی‌یابد، از این امر لازم نمی‌آید که جزء بخشندهٔ وجود باشد، بلکه بسا می‌شود که شرط و خارج باشد، همچنان که مدخلیّت هیولا در تأثیر صورت ـ نزد آن‌کس که جایز می‌داند وی [۱] دارای تأثیر است ـ به‌واسطهٔ تعیین وضع صورت و تخصیص اثرش بدان است، چون تکون مادّه عبارت است از فاعلیّت قریب، زیرا اگر نزد آنان امکان را مدخلیتی ـ اگرچه شرط باشد ـ نباشد، قاعده آنان در صدور افلاک از عقول ـ به‌واسطهٔ جهت امکان ـ نقض و شکست می‌پذیرد، و امکان هم عدمی می‌باشد، پس رهایی از وساطت امکان کجا است؟

سپس (گوییم:) اگرچه امکان برای ممکن صفت ثابت است [۲]، ولی ذات ممکن و

۱. یعنی صورت، برای اینکه یک صورت شرط تأثیر عقل فعال است، خواه در هیولا باشد و یا در غیرهیولا، و امکان ندارد که ضمیر به هیولا برگردد، چون هیولا قوهٔ انفعالی است نه قوهٔ فعلیّت، و هیچ‌کس برای آن تأثیری جایز ندانسته، بلکه صورت جسمی نیز قوّهٔ انفعالی است و قوّهٔ فعلیّت، طبایع و صورتهای نوعی‌اند؛ و یا اینکه اشاره به خلاف است، چون صورتهای نوعیِ مقارن ـ یعنی قوا و طبایع ـ را مشائیان دارای تأثیر می‌دانند ولی اشراقیان تأثیرات را خاص صورتهای نوعی مفارق ـ یعنی مُثُل نوری ـ می‌دانند. «سبزواری»

۲. این معارضه برای حجت است، چون وجود از آنجا که اصیل است، بنابراین حقیقت هرچیزی نحوه وگونهٔ وجود اوست و ماهیّت و امکانش اعتباری‌اند، و چون امکان، اعتباری و صفتی زاید بر حقیقت ممکن است، شرکت عدم لازم نمی‌آید، و از آنجا که وجود دارای مراتب است، اینجا فاعل برای وجود ـ غیر حق‌تعالی ـ صدق می‌کند و آن انحاء وجود است. «سبزواری»

حقیقتش محض حیثیّت امکان نیست تا آنکه برای وی حیثیّتی دیگر ـ جز اینکه ممکن است ـ نباشد، به‌ویژه نزد مشائیان که گویند: وجودات عارضِ آن (امکان) حقایقی هستند که از جهت ذات باهم تخالف دارند و در مفهوم فراگیرِ عرضی مشترک‌اند، زیرا اگر چنین نباشد از نفی وساطت امکان، نفی وساطت وجود لازم می‌آید، بنابراین امکان چنگ‌زدن به این حجت ضعیف در اثبات این مطلب شریف نیست.

اما آنچه که صاحب حکمت اشراقی در کتاب هیاکل‌النور گفته که: جواهر عقلی اگرچه فعّال‌اند ولی وسایط جُود و کرم اوّل تعالی هستند و درواقع فاعل اوست، و همچنان که نور قوی امکان استقلال در تابش و روشنایی به نور ضعیف نمی‌دهد، همین‌طور نیروی قاهر و غالب واجبی به‌واسطهٔ فراوانی و بسیاری فیض و کمال قوه‌اش امکان پابرجایی را به وسایط نمی‌دهد؛ در کتاب حکمت‌الاشراق گوید: چنانکه استقلالِ تأثیرِ نورِ ناقص در محضر نوری که غالب بر وی است ـ نه غلبهٔ تام ـ در نفس آن تأثیر قابل تصور نیست، نورالانوار نیز چنین است که با وجود هر واسطه‌ای غالب است و محصِّل فعل آنها و برپادارندهٔ هر فیض، اوست که آفریدگار مطلق است ـ چه با واسطه و چه بی‌واسطه ـ و کار و شأنی نیست که در آن شأن او نباشد.

اینکه گفته اگرچه در قوت و استواری از حجّت پیشین ـ نزد دانا به قواعد حکمای خسروانییّن و پیشینیان ـ قویتر است، و به اتمام رسانیدنش با قواعد اشراقی امکان‌پذیر است، ولی به‌حسب ظاهرِ امر، اقناعی (خشنودکننده) است و در روش مباحثه و مناظره بسنده بدان کردن جایز نیست، و ما را به فضل و کرم‌الهی و الهام ربّانی برهانی حِکمی بر این مطلب عالی است که به‌زودی ـ با خواست‌الهی ـ بر آن آگاهی خواهی یافت.

پی‌گیری و اشاره کردن

فاعل ناقص نیازمند به حرکت و آلات است تا آنچه که در نفسش می‌باشد به‌گونه‌ای محصَّل در مادّه، صدور پیدا کند، و فاعل کامل فاعلی است که وجود صورت در ماده‌اش، صورتِ موجودِ در ذات او را دنبال و پیروی می‌کند؛ سپس (گوییم:) چون در وجود، فاعلِ اوّل و مبدأ برتری ثابت شد، به‌گونه‌ای که از وجودش وجودی قدیم‌تر نباشد و در مرتبه وجودش وجودی نباشد، در این‌صورت امکان ندارد که برای (فاعلیّت

مطلق) او (نسبت به معلول اوّل) مادّه (و یا غایت زاید و امثال اینها) و موضوعِ صورت و فاعل و غایت باشد، چون این چیزها اوّلیت و تقدّم او را ساقط می‌کند.

از این بحث دانسته می‌شود که وجود آنچه که از وی پدید می‌آید، فقط محض فیض وَجُود و بخشش اوست به ماسوای خود ـ همراه با علم و رضا و خشنودی او ـ و وجود آنچه که از وی پدید آمده وی را نه کمالی و نه کرامتی و نه لذتی و نه سروری و یا سودی و یا رهایی از نکوهش و غیراینها از منافع نمی‌بخشد، چون از غیر خود بی‌نیاز است، از این‌روی وجود او که بدان ذاتش تجوهر می‌کند به‌عینه همان وجود او است که بدان، غیر او از وی حصول پیدا می‌کند، بلکه در آنجا هردو یک ذات و یک حیثیّت‌اند، نه اینکه تقسیم به دوچیز می‌شود و با یکی از آن‌دو، ذاتش تجوهر پیدا می‌کند و با دیگری چیز دیگری از وی حصول می‌یابد، همچنان که ما را دوچیز باشد و با یکی از آن‌دو تجوهر و تذوّت داشته باشیم، یعنی نطق، و با دیگری بنویسیم، یعنی صنعتِ نوشتن؛ خلاصه آنکه فاعل اوّل نیازمند به اینکه از او چیزی به‌چیزی ـ غیرذاتش ـ افاضه شود نیست، خواه صفت باشد و یا حرکت و یا آلت، همچنان که آتش در سوزانیدنش مر چیزی را، نیازمند به صفتی که حرارت و گرمی است می‌باشد، و خورشید در روشن نمودنش مر اطراف زمین را نیازمند به حرکت است و نجار در ساختن در نیازمند به تیشه است، بنابراین امکان ندارد که او را در فعلش بازدارنده‌ای و یا چشم به‌راه بودن شرطی باشد.

فایده رسانیدنی تفصیلی

انواع فاعل‌ها شش‌اند: اوّل فاعل «مابالطبیعه» است و آن فاعلی است که فعل، بدون علم و اختیار از وی صادر می‌گردد و فعلش سازگار با طبیعتش است.

دوّم فاعل «مابالقسر» است و آن فاعلی است که فعل، بدون علم و اختیار از وی صادر می‌گردد، ولی فعلش برخلاف اقتضای طبیعتش می‌باشد.

سوّم فاعل «مابالجبر» است و آن فاعلی است که فعلش بدون اختیار ـ پس از آنکه شأنش اختیار این فعل و عدم اختیار آن است ـ از وی صادر می‌گردد.

این اقسام سه‌گانه در اینکه در فعلشان بدون اختیارند مشترک می‌باشند و نیز در

اینکه فاعلیّتشان به‌گونهٔ تسخیر و استخدام (به‌کار واداشتن و به‌کار گماشتن) ـ از جانب غیر مر آنها راست ـ مشترک‌اند، خواه تسخیر تسخیرکنندهٔ چیره و استخدام مستخدم عالی مر آنها را در فاعلیّت نیز براین روش باشد و یا بر روش اراده و اختیار باشد، و استخدام نفس ناطقه مر برخی از قوای فعال بدنی را در فعلهایشان از نوع دوّم است، مانند حرکات اَینی و مکانی و غیرآن که از بعضی قوای عضلی (ماهیچه‌ای) ـ به توسط اعضا و جوارح ـ صادر می‌شود، و این قوا در عالم صغیر انسانی به منزلهٔ اشخاص حیوانی‌اند در عالم کبیر، و استخدام کردن و به خدمت گماشتن آنها مر برخی دیگر را، از قبیل اوّل است، مانند حرکاتی که از قوای غاذیه و منمیه (قوه تحلیل برنده غذا و رشددهنده) صادر می‌شود، و مانند حرکات نبض و گرفتگی و بازشدن و خشم و شهوت، که موضوع اینها اجسام لطیف ـ از خلطها و ارواح و مبادی قوای برتر نفسانی ـ می‌باشد، و این مبادی در عالم صغیر، مانند حرکات آسمانی است که مسخّر عالم امر ـ در عالم اعلا و برتر ـ می‌باشند، پس همان‌طور که آنان را هرچه از خدا فرمان رسد سرپیچی نمی‌کنند و به هرچه مأمورند عمل می‌کنند، نظیر آنان هم در اطاعت نفس ناطقه این‌گونه است، همچنان که برخی از افراد مردم آنچه را که خداوند بندگانش را بر زبان رسولش فرمان داده و در کتابهایش امر کرده سرپیچی می‌کنند و برخی هم اطاعت می‌نمایند، نظیر آنها هم در اطاعت از نفس ناطقه و سرپیچیشان در آنچه که آنها را بدان امر می‌کند و نهی می‌نماید این‌چنین است [۱].

۱. وجه ضبط برای اقسام فاعل «بالترديد» بین نفی و اثبات اینکه گفته شود: فاعل یا این است که علم به فعلش دارد و یا اینکه ندارد، اما دوّمی، آنکه یا فعلش ملایم طبعش است ـ این فاعل بالطبع است ـ و یا اینکه نیست، پس او فاعل بالقسر است، اما اوّلی یا این است که فعلش به اراده‌اش نیست ـ آن فاعل بالجبر است ـ و یا اینکه به اراده‌اش می‌باشد، اگر باشد یا این است که علمش به فعلش، بافعلش، بلکه عین فعلش می‌باشد و علمش به ذاتش همان علم سابق اوست به فعلش اجمالی ـ نه غیر اجمالی ـ این فاعل بالرضاست، و یا چنین نیست، بلکه علمش به فعلش تفصیلی سابق است، بنابراین یا علمش جفت با داعی زاید است، او فاعل بالقصد است، و یا چنین نیست، بلکه نفس علم فعلی و منشأ معلول می‌باشد، پس یا این است که آن علم بالفعل زاید بر ذاتش است، در این‌صورت فاعل بالعنایه است، و یا اینکه نیست، یعنی عین علمش به ذاتش است که عین ذاتش می‌باشد، و این همان علم اجمالی بالفعل است در عین کشف تفصیلی، پس او فاعل «بالتجلی» است و بدو فاعل «بالعنایه» به معنی اعم می‌گویند، از این روی در اینجا آن را بیان نکرده و من وجه ضبط این را در منظومه‌ام که به نام غررالفرائد است آورده‌ام هرکس بخواهد آن را حفظ نماید بدانجا مراجعه کند. «سبزواری»

چهارم فاعل «بالقصد» است و آن فاعلی است که فعل از وی، مسبوق به ارادهٔ او، که مسبوق به علم اوست و تعلق به هدف و مقصود او از این فعل دارد صادر می‌شود، و نسبت قدرت و قوّت او، بدون انضمام دواعی و صوارف (طلب‌کننده‌ها و رد کردنها) به فعل وی و ترک آن، در یک درجه است.

پنجم فاعلی است که فعلش علمش را به‌گونه خیر در آن (فعل) ـ به‌حسب نفس‌الامر ـ پیروی می‌کند، و علم او به‌گونهٔ خیر در فعل، برای صدورش از وی ـ بدون قصدی زاید بر علم و داعیه‌ای خارج از این فاعل ـ کافی است، و به این فاعل «فاعل بالعنایه» در اصطلاح مشائیان ـ گویند.

ششم فاعلی است که علمش به ذاتش ـ که آن علم عین ذاتش می‌باشد ـ سبب برای وجود فعلهای او ـ که از جهتی عین علوم و معلومات او می‌باشد ـ هست، یعنی اضافه و نسبت عالمیّت او بدانها، به‌عینه نفس افاضهٔ اوست مر آنها را، بدون تعدد و تفاوت ـ نه در ذات و نه در اعتبار ـ مگر به‌حسب لفظ و تعبیر.

این اقسام سه‌گانهٔ اخیر در اینکه هر کدام از آنها فاعل با اختیارانـد مشترک می‌باشند، اگرچه اگر اوّلی از آن اقسام در اختیارش مضطرّ و مجبور است [1]، برای اینکه اختیارش پس از آنکه نبوده در وی حادث شده است، و هر حادثی را حادث‌کننده‌ای است، بنابراین اختیارش از سببی اقتضاکننده و علّتی ایجاب‌کننده می‌باشد، حال یا آن است که آن سبب خود اوست و یا غیراو، اگر غیراو باشد، مدّعا و خواسته شده ثابت است و اگر سبب خود او باشد، یا این است که سببیّتش به‌سبب اختیارش است به اختیار خود، و یا اینکه نیست، بنابر اوّل اگر باشد، سخن منجرّ به تسلسل در اختیارات ـ تا بی‌نهایت ـ می‌شود، و اگر بنابر دوّم باشد، وجود اختیار در او، به‌واسطهٔ اختیار نیست، در این‌صورت مضطرّ و مجبور و محمول بر آن اختیار، از جانب غیرخودش می‌باشد، پس منتهی به سببهایی خارج از وی می‌شود و در پایان منتهی به اختیار ازلی می‌گردد که همگان را بر آنچه که او به اختیار محض

۱. از اینجا گفته می‌شود: انسان؟ و مجبور است در صورت مختار، و حق‌تعالی مختار است در صورت مضطرّ و مجبور، زیرا اختیار حق‌تعالی وجوبی است واحدی التّعلق (یک‌باره بر کُلّ موجودات تعلق گرفته است) «سبزواری»

بر آن است، واجب و لازم ساخته، بدون داعی زایدی و یا قصد تازه‌ای و یا هدف پیدا شونده‌ای.

و چون اقسام فاعل را دانستی بدان که: دسته‌ای از طبیعیان و دهریان ـ که خداوند خوارشان دارد ـ بر این عقیده‌اند که مبدأ کُل فاعل «بالطبع» است، و تمام متکلمان را عقیده آن است که خداوند فاعل «بالقصد» است، و ابن‌سینا طبق موافقت مشائیان معتقد است که فاعلیت او ـ تعالی ـ نسبت به اشیاء خارج «بالعنایه» است، و نسبت به صور علمی که در ذات حق‌تعالی حاصل است ـ البته بنابر نظریهٔ ایشان ـ فاعل «بالرضا» می‌باشد؛ و صاحب فلسفهٔ اشراق به پیروی از حکمای خسروانیان و رواقیان قایل است که او «فاعلِ کُل» به معنی اخیر ـ است، و ما با خواست‌الهی در آغاز سخن در اصول آینده این بحث را برایت تحقیق و ثابت خواهیم کرد.

فاعلِ کُل، اتصافش به فاعلیّت ـ به یکی از وجوه سه‌گانهٔ اوّلی ـ جایز نیست، و اینکه ذات او برتر از آن است که فاعل به معنی چهارم باشد، به‌جهت استلزامش ـ با قطع‌نظر از اضطرارِ تکثر و بلکه تجسّم، که خداوند از آنچه گویند بسی برتر است، پس او یا فاعل «بالعنایه» است و یا فاعل «بالرضا» و بنابر هریک از دو وجه، او فاعل «بالاختیار» است، یعنی اگر خواست انجام می‌دهد و اگر نخواست نمی‌دهد، البته نه به‌سبب ایجاب ـ چنانکه بیشتر از مردمان پندارند ـ برای اینکه صحّت (قضیهٔ) شرطیه، غیرمتعلق به صدق چیزی از مقدم و تالی آن می‌باشد، بلکه وجوب و کذب و بلکه امتناع آن است؛ پس حق‌تعالی اوّلی از آن‌دو می‌باشد (یعنی فاعل بالعنایه) چون فاعل کُل ـ چنانکه به‌زودی گفته خواهد شد ـ کُل را پیش از وجودشان ـ به علمی که عین ذاتش می‌باشد ـ می‌داند، پس علمش به اشیائی که عین ذاتش می‌باشند، منشأ وجود آنها است، بنابراین فاعل «بالعنایه» می‌باشد.

مثال و تشبیه آوردن

انواع فاعلیّت و شکلهای شش‌گانه بیان شده در نفس آدمی ـ با قیاس به فعلهای مختلف نفس ـ متحقق است برای اینکه فاعلیّت نفس با قیاس با تصورات و توهمات

آن «بالرضا» می‌باشد، و همین‌طور با قیاس به قوای جزئی آن که برانگیخته از ذات خود و در کار گیرنده و استخدام‌کنندهٔ آنها می‌باشد، مانند قوهٔ وهم و خیالش، برای اینکه نفس قوهٔ متفکره را در تفصیل دادن صورتهای جزئی و ترکیب آنها در کار می‌گیرد تا آنکه طبایع از امور شخصی جُدا شده و نتایج از مقدمات استنباط گردد، و این قوا را ادراک ذات خودشان نیست [1]، چون جسمی هستند و تجسم از موانع ادراک است ـ چنانکه به‌زودی بیان خواهد گشت ـ

با اینکه قوّهٔ واهمه که رئیس دیگر قواست، خود را انکار می‌دارد، پس حال دیگر مدارک جزئی چگونه است؟ و استخدام جز به ادراک جزئی نسبت به آنچه که استخدام می‌شود و آنچه که در آن استخدام می‌شود تمامی نمی‌یابد، و نفس، آن آلاتِ برانگیخته شدهٔ از خود را، به‌نفسِ ذاتِ ادراک‌کنندهٔ خود و نیز ذات ادراک‌شوندهٔ آنها را ادراک می‌نماید، نه به‌واسطهٔ ادراک این قوا مر ذات خود را، و نه با ادراک آلتی دیگر، چون برای آلت، آلت دیگری نیست، و فاعلیّت آن با قیاس به آنچه که از وی ـ به مجرّد تصوّر و توّهم ـ حصول می‌یابد «بالعنایه» است، مانند افتادن از سرِ دیوار بلند که برای وی از تخیّل افتادن حصول پیدا می‌کند، و قبضی که از جِرم زبان ـ که پخش کنندهٔ رطوبت است ـ حاصل می‌شود [2]، یعنی از تصور نفس مر چیز تُرش را، و فاعلیّتش با قیاس به آنچه که از وی به‌سبب انگیزه‌هایی که خارج از آن است حصول می‌یابد و آن را به تحصیل اهداف او و استکمالش بدانها می‌خواند «بالقصد» است، مانند نوشتن و راه‌رفتن و غیر این‌دو، و فاعل بودن نفسِ صالح نیکوکار مر فعل زشت را، مانند فعل زِنا و گواهی دروغ و دروغ بستن بر خدا «بالجبر» است، و فاعلیّتش نسبت به حفظ مزاج و گرمی بخشیدن غریزی در بدن، و سلامتی و صحّت و آنچه بدانها شباهت دارد «بالطبع» است، و فاعلیّتش نسبت به گرمی تَب و بیماری و چاقی و لاغری زیاد «بالقسر» می‌باشد.

۱. یعنی ادراک نفس مر آنها را به‌واسطه حصول صور قوا در قوای نفس نیست، وگرنه ادراک آنها مر ذات خود را لازم می‌آمد. و نیز اجتماع دو مثل هم لازم می‌آمد، همچنین ادراک آن به‌واسطهٔ حصول صور آنها در ذات نفس هم نیست، وگرنه کلیات آنها را ادراک می‌کرد، درحالی که جزئیات آنها در کار گرفته می‌شود. «سبزواری»

۲. این مثال تنها برای علّتِ فعل بودن علم است نه برای اینکه علم بالفعل علّت آن است، چنانکه در مثال اوّلی آمده، چون علم، تعلق به تُرشی می‌گیرد و فعل، عبارت از قبض و پخش است. «سبزواری»

۱۶
فصلی
در اینکه معلول از لوازم ذات فاعلِ تامّ است به‌طوری که بین آن‌دو جدایی و انفکاک قابل تصور نیست

بیانش اینکه: فاعل یا به‌ذات خود در معلول تأثیر می‌گذارد و یا اینکه نمی‌گذارد، اگر تأثیرش در معلول به‌ذات خودش نباشد، بلکه ناگزیر از اعتبار قیدی دیگر ـ مانند وجود شرطی و یا صفتی و یا اراده و یا آلتی و یا مصلحتی و یا غیراینها ـ باشد، آنچه که فاعل فرض شده فاعل نبوده بلکه عبارت از این مجموع می‌باشد، و سخن گفتن دربارهٔ این مجموع مانند سخن گفتن دربارهٔ فرض شده و یا «لافاعل» است تا آنکه منتهی به امری شود که آن امر به ذات و جوهر خود فاعل است، پس فاعلیّتِ هر فاعلی که در فاعلیّت تامّ است، به ذات و سنخ و حقیقت خود می‌باشد نه به‌واسطهٔ امری که عارض آن باشد؛ و چون ثابت شد که هر فاعلِ تامّی به نفس ذات خود فاعل است و به هویّت خویش مصداق حکم براو به اقتضاء و تأثیر است، ثابت می‌شود که معلول آن از لوازم ذاتی وی است که از وی انتزاع یافته و به سنخ و ذاتش انتساب به وی دارد.

اگر کسی گوید: بنابر آنچه که بیان داشتی لازم می‌آید که از علم به علّتِ فاعلی، علم به معلول حاصل آید، و بنابراین لازم می‌آید که ما وقتی حقیقت چیزی را دانستیم، لازمِ قریب آن را هم بدانیم و از لازمِ قریب آن، لازمِ دوّم، و از دوّم، سوّم، تا آنکه تمام لوازمِ آن را در یک‌لحظه و آن بدانیم، و هیچ‌چیزی نیست مگر آنکه دارای لازمی است و لازمش را لازمی و لازمِ لازمش را نیز لازمی... تا بی‌نهایت است، پس نفس را ادراک امور نامتناهی در یکجا و یکدفعه لازم می‌آید و تباهی و فساد آن روشن و آشکار است.

حلّ آن را وجوهی چند است: نخست اینکه: ما پذیرفتیم که علم به حقیقت چیزی مستلزم علم به لوازم ذاتی آن است ـ چنانکه مقتضی قاعدهٔ مذکور است ـ ولی نمی‌پذیریم که هرچیزی را لازمی است تا آنکه از ادراک یک‌چیز، ادراک امور نامتناهی لازم آید، و ما از حقایق جز صفات و لوازم اخیر و آثار بعید آنها را ـ نه نفس و مبادی و اسباب دور آنها را ـ نمی‌دانیم.

گفته نمی‌شود: این صفات همچنان که لازم این ماهیّات‌اند، این ماهیّات نیز لازم این

صفات‌اند، و اگر بر معرفت صفات کوشش کردید، شما را لازم می‌آید که علم بدانها، مقتضی علم به این ماهیّات باشد و علم به این ماهیّات، علّتِ علم به دیگر صفات.

چون گوییم: جایز است که صفات، لازمِ موصوفات باشد ـ بدون عکسِ کلّی ـ چون زاویه‌های سه‌گانهٔ مثلث را لازم می‌آید که مساوی دوزاویه قائمه (نود درجه) باشد، و از مساوی بودن دوزاویهٔ قائمه، (مساوی بودن) زاویه‌های سه‌گانهٔ مثلث لازم نمی‌آید، مانند دوزاویه‌ای که از دوجانب خط مستقیم‌اند مانند آن قائمه‌اند و مساوی با دوقائمه، با نبودن مثلث و زاویه‌های آن.

گفته نمی‌شود: نزد حکما ثابت و روشن است که علم ما به نفس ما عبارت از نفسِ نفسِ ما است، در این‌صورت علم ما به حقیقت نفسِ ما همیشه حاضر است، پس لازم است که تمام صفاتِ نفس خودمان و لوازم و آثار آن را از قوا و شاخه‌ها و شعبه‌هایش بدانیم، و ازجمله لوازم آن، بی‌نیازیش از بدن و امتناعش از قدِم و فساد و تباهیش می‌باشد، پس لازم است که علم به این احوال روشن و بیّن، و بدون‌نظر و کسب و اندیشه و غیراینها حاصل باشد.

چون گوییم: لوازم بر دو نوع‌اند: لوازم اعتباری و لوازم غیراعتباری، معنی ٔاعتباری در اینجا عبارت از چیزی است که هیچ ثبوتی جز در ذهن و نزد اعتبار عقل مر آن را نباشد، مانند قائم بودن نفس به ذات خودش و بی‌نیاز بودنش از موضوع، و ممکن و حادث و باقی بودنش پس از ویرانی بدن، برای اینکه بعضی از این صفات ـ مانند بی‌نیازی و مجرّدی ـ عبارت از سلب چیزی از آنها است، و سلب‌ها اگر ثابت باشند باید یک چیز دارای صفات نامتناهی، برای سلب‌های نامتناهی از آن‌چیز، نه یک‌بار، بلکه بارهای نامتناهی باشد، بنابراین اقتضای علتهای نامتناهی را دارد، و بعضی از آنها ـ مانند امکان و حدوث و بقا ـ که نوعشان تکرارپذیر است، وقتی در خارج، ثابت اعتبار شود منجر به تسلسل می‌گردد، چون حدوث اگر ثابت باشد باید برایش حدوثی باشد... و همین‌طور تا بی‌نهایت، حکم در بقاء هم این‌گونه است.

پس دانستیم که این صفات را در خارج وجودی نیست، بنابراین ذات چیزی علّتِ تحقق و ثبوت آن چیز نمی‌شود تا از علم بدان چیز، مطلقا علم به آن صفات لازم آید، بلکه فقط علّت برای تحقیقِ این صفات، نزد اعتبار عقل مر آنها را ـ نه مطلقا ـ

می‌باشد، بلکه نزد اعتبار دسته‌ای از امور واسطی نیز این‌گونه است، و شکی نیست که علم به ماهیّت نفس و به این امور واسطیِ اعتبار شده، علّت برای علم به وجود این لوازم می‌باشد، اما لوازم غیراعتباری، آنها برای نفس‌اند، مانند قدرت و شوق و ادراک و لذت و رنج و دردِ نفس، و غیراینها از وِجدانیات (یعنی نفس و قوای باطنی آن) که برای نفس ـ بدون موقوف بودنش بر اعتبار و فرض ـ حاصل است.

از این روی هرکس که ذاتش را دانست، این صفات و دیگر آثار و شاخه‌ها و توابع ذاتی و خدمت‌گزاران و لشکرهای فطری آن را خواهد دانست، ولی بیشتر از مردمان حضور تام نزد نفسشان ندارند، بلکه کثرت اشتغال و سرگرمی‌شان به اموری که از خودشان خارج است و شدت توجّهشان به آنچه که حواس درک می‌کند و فرورفتنشان در امور دنیوی، از توجه به‌ذات خود فراموشیشان داده، و از روی‌آوردن بدان و بازگشت به حقیقتشان بی‌خبرشان ساخته است، بنابراین ذات خودشان را ـ جز به‌گونه‌ای ضعیف ـ ادراک نمی‌کنند و جز توجهِ کمی بدان نمی‌کنند، بدین‌جهت از برخی از صفات آن که اختصاص بدان ذات دارد و همچنین از آثار آن که منشعب از ذات آن (نفس) است بی‌خبرند، بلکه وجودِ نفسِ غیر کاملی که تعلّقش به بدن و خواسته‌های آن درنهایت شدّت است، وجودی درنهایت ضعف و نارسایی است، پس ادراک آن نیز مر ذات خود را ـ به‌گونه‌ای که عین ذاتش باشد ـ درنهایت پنهانی و سستی است، لذا از آن بی‌خبر مانده و لوازم و خواص و آثار آن را نمی‌داند، امّا نفوسِ نوریِ قویِ کاملِ برتر و غالبِ بر قوا و لشکریانش، ذات و صفات و قوا و لشکریانش از علمش پنهان نیستند، بلکه همان‌گونه که به ذاتش گواهی می‌دهد، به توابع ذاتش در محضر ذاتش گواهی می‌دهد، پس ذات آن (نفس) بر هرچیزی که منسوب به وی است گواهی می‌دهد، چنانکه بیانش به‌زودی خواهد آمد، منتظر باش!.

۱۷
فصلی
در علّت عنصری و اقسام آن

عنصر شئی چیزی است که دارای قوّهٔ وجود آن شئی می‌باشد، یا به‌تنهایی و یا با

شرکت غیر، اوّلی یا همراه با تغییرِ آنچه در نفس شئی است می‌باشد و یا اینکه همراه نمی‌باشد، دوّمی مانند صفحهٔ کاغذ نسبت با نوشتن، و اوّلی خالی از این نیست که تغییر در حالش باشد، خواه با زیادی حال باشد، مانند شمع نسبت به بُت و کودک نسبت به مَرد که در هردو، عنصر در حالی از احوالش ـ به‌واسطهٔ عارض شدن حرکت بر آن در «این ـ مکانی» و یا «کم ـ مقداری» و یا غیراینها ـ تغییر می‌کند، و یا به‌واسطهٔ نقصان آن تغییر می‌کند، مانند چیزی که دارای سفیدی است به سیاهی تغییر می‌نماید، و یا این است که تغییر (در نفس شئی نیست بلکه) در جوهر و ذاتش می‌باشد، یا به‌واسطهٔ نقصان، مانند چوب نسبت به تخت که به‌سبب تراشیده شدن از جوهر آن کاسته شده و نقصان می‌پذیرد، و یا به‌واسطهٔ زیادی، مانند نطفه نسبت به حیوان، که کمالات جوهری بر آن افزوده می‌شود تا آنکه به درجهٔ حیوانیّت می‌رسد ـ اگرچه همراه با جُدا شدنهای صوری باشد ـ ؛ اما دوّمی: یا این است که همراه با یک استحاله و دگرگونی است، مانند هلیله نسبت به معجون، و یا اینکه همراه با استحاله نیست، مانند چوب و سنگ نسبت به خانه، و از این نوع جنس آحاد است نسبت به عدد.

سپس (گوییم:) عنصر یا عنصرِ برای کُلّ است ـ مانند هیولای نخستین ـ و یا عنصر برای چندین امر است، مانند آب‌انگور نسبت به سرکه و شراب و دوشاب، و پیش از این گفتیم که عنصر نخستین را لازم است که در آن جهت صوری نباشد، بلکه در ذاتش قوّهٔ محض و نیاز خالص باشد.

بنابراین کسی را نرسد که گوید: اگر مراد از کُل، تمام صورت‌های فلکی و عنصری باشد، این قسم بر هیچ‌یک از هیولاهای عنصری نخستین صدق نمی‌کند، چون هیولای عناصر، قابل و پذیرای صورت فلک نیستند، و هیولای هرفلکی غیر از صورت خاص فلکی را نمی‌پذیرد، و اگر مراد از کُل، تمام صورتهای عنصری باشد، بر غیر از هیولایی که مشترک بین عناصر است صدق نمی‌کند، پس ناگزیر از آن است که بدان اختصاص یابد.

چون گوییم: مراد اوّلی است، چون هیولای نخستین اِبا از قبول تمام صورتها ندارد، مگر آنکه به بعضی از آنها غیر بعض دیگر تخصیص یابد، برای اینکه آن از خارج می‌آید نه از ذاتش، چون اصلاً فعلیّتی ندارد که برایش تخصیص ـ به‌حسب ذاتش به

بعضی غیر بعض دیگر ـ لازم آورد، بلکه حقیقت آنکه عنصر ـ از آن‌جهت که عنصر است ـ در تمام اقسام بیان شده جز آنکه در حد ذاتش فاقد صورت شئی و حقیقت آن است نمی‌باشد، و به این اعتبار دارای ابهامِ محض ـ بدون تحصّل ـ است، پس جهت عنصر بودن عنصر، خواه در درجهٔ نخستین ـ بدون تخصص ـ باشد و یا در درجهٔ دوّمین ـ به‌سبب انضمام آنچه که خاص وی است و اعتبارش با آن ـ باشد، جز عنصر اوّلی که به ذات خود منبع و اصل نقص و نارسایی است نمی‌باشد، همچنان که وجود حقیقی قیّومی به ذات خود، کانون کمال و فیض و دهش و بخشش است، پس همان‌طور که هرچه به مبدأ حق‌تعالی نزدیک‌تر باشد دارای نوریّت قویتر و کمال و فعلیّت تمام‌تری می‌باشد، و هرچه از مبدأ دورتر باشد، فعلیّت ضعیف و کمال ناقص‌تری دارد و از حیث قوّه درنهایت نارسایی و کمبود است، بنابراین هیولای نخستینی که در طرف دیگر وجود قرار دارد برعکس این است، از این روی از آن ـ در رموزات نبوی و اشارات پنهانی ـ تعبیر به هاویه (گودالی است در دوزخ) و ظلمت و خلأ و فضا و اسفل سافلین و غیراینها شده که اشاره به پستی و عدمی بودن آن دارد.

۱۸
فصلی
در القاب علّت عنصری

بدان که نام‌گذاری اشیاء گاهی به اعتبار ذات و ماهیّت آنها است و گاهی به اعتبار عوارض و اضافات و نسبت های آنها است، اوّلی مانند انسان و دوّمی مانند نویسنده، بسا هست که برای نفس شئی نامی گذارده نمی‌شود، مانند حقیقت نفس انسانی که به‌حسب جوهر ذاتش نامی برایش گذارده نشده، بلکه نام نفس، از جهت اضافه و نسبتش به بدن و حرکت دادنش مر آن (بدن) را و اداره کردنش مروی را گذارده شده است، پس نفسیّت نفس مانند انسانیّت انسان و «زیدیّتِ زید» نیست، مگر آنکه از نفس، معنی دیگری که ذاتِ مطلق است مراد باشد که نامی برای مفهوم عامِ عقلی باشد، نه نامی برای ماهیّت مخصوص.

پس روشن شد که برخی از حقایق هستند که برای خصوص ذاتشان نامی گذارده

نشده است، بلکه به اعتبار امری عرضی گذارده شده است، و «جوهر عنصری» از این قبیل است که برای خصوص ذاتش نامی یافت نشده، بلکه برای حیثیّات آن که زاید بر آنند گذارده شده است؛ آن (جوهر عنصری) از آن‌جهت که بالقوه است «هیولا» نامیده می‌شود و از آن‌جهت که بالفعل حامل است «موضوع» ـ به‌واسطهٔ اشتراک لفظی بین آن و بین جزء رسم جوهر و بین آنچه مقابل محمول است ـ نامیده می‌شود، و از آن حیث که مشترک بین صورت‌هااست، «مادّه و طینت» نامیده می‌شود، و از آن حیث که تحلیل بدان منتهی می‌گردد «اسطقس» نامیده می‌شود، زیرا معنی این لفظ چیزی است که بسیط تر از اجزای مرکّب می‌باشد، و از آن حیث که وی نخستین چیزی است که ترکیب از آن آغاز می‌شود، «عنصر» نامیده می‌شود، و از آن جهت که یکی از آن مبادی است که داخلِ در جسم مرکّب است «رُکن» نامیده می‌شود، و بسیار می‌شود که این اصطلاحات را در بیشتر جاها ترک می‌کنند، چون آنان (مشائیان) لفظ هیولا را بر آنچه که فلک از جزء قابل دارد اطلاق می‌کنند، اگرچه این قابل برای همیشه بالفعل است، و همین‌طور مادّه می‌نامند، با اینکه مادّهٔ هریک از افلاک مخصوص بدان فلک است.

ممکن است دربارهٔ اوّلی این عُذر آورده شود که تلبّس و آمیزش هیولای فلکی به صورتش، به درخواست قابل نبوده، بلکه از جانب سببهای فعّال است، گویی که در ذات خودش خالی از صورت می‌باشد؛ و از دوّمی این‌گونه عُذر آورده شود که تعدد مواد فلکی ـ از جهت نوع و شخص ـ این‌گونه نیست که آنها را در ذاتشان ـ با قطع‌نظر از صور ـ تحصّلاتی است، چون مادّهٔ بسیط، در ذات خود هیچ تحصّلی ندارد، بلکه در مرتبهٔ ذاتش نیز جز ابهام محض نمی‌باشد، وگرنه باید در آن و در نفسش مبادیِ فصولی ذاتی باشد، و این ـ همان‌گونه که در مباحث هیولا توضیح داده خواهد شد ـ محال است.

حقیقت آنکه تعدد مواد فلکی بستگی به سببهای صوری آنها دارد که به ذات خودشان محصَّل‌اند و بالفعل و به نوعی از اتحادشان بدان صورتها که مبادیِ فصولِ حقیقیِ ذاتی‌اند موجود می‌باشند، پس آنها را در ذاتشان ـ با قطع‌نظر از آن صورتهای مقوم ـ گونه‌ای از وحدت جنسی ـ به اعتباری ـ و وحدت شخصی ـ به اعتباری دیگر ـ هنگام اخذ و اعتبار کردن آنها «لابه‌شرط شئی» و یا «به‌شرط لاشئی» می‌باشد.

۱۹
فصلی
در حال شوق هیولا به صورت

این مطلبی است که پیشینیان از حکما ـ چنانکه از ایشان حکایت شده ـ آن را ثابت کرده‌اند، آنچه برای ما از آثار و نتیجه‌گیریهای فکری و اندیشه‌ای ایشان برایمان آشکار شده، دلالت روشنی دارد که مبنا و اصول رُموز و اشارات و رازهای آنان بر گزافه‌گویی و حدس و گمان و بر پندار و تخیّلِ بدون یقین نبوده است، بلکه کارها و گفتار و کردارشان مبتنی بر مکاشفات نوری و براهین یقینی ـ پس از تصفیه و پاک‌کردن باطنشان با ریاضاتی که دلها را صفا می‌بخشد و پاکیزه کردن اندیشه و ضمایرشان از تیرگیهایی که باعث تیره شدن خردها می‌شود ـ می‌باشد، تا آنکه ذهنشان صافی شده و باطنشان لطیف و رقیق گردیده و آینه (دلشان) برّاق شده تا مقابل وجه الهی و حقیقت قرار گرفته و واقعیّت امر برایش آشکار گردد.

از این روی به برخی از آنها ـ به‌حسب آنچه از گفتار که مناسب نفوس مستعدان آن یافته‌اند ـ اشاره کرده‌اند، یعنی آن‌گونه که شأن آنان در بسیاری از نظایر این مقام ـ از آوردن امثال ـ است، ولی متأخران از ایشان از هنگام تحریف و برگردانیدن راه اصلی حکمت و تغییر راهِ راستِ دست‌آوری آن و وارد نشدن از درهایش و آمیختنش به فنون دیگر از قبیل خطابه و وعظ و آمیزشش به اهداف نفسانی و عشق به ریاست و طلب دنیا، تا به امروز نکوهش این راه کرده و آن را به رواشمردن و تشبیه نمودن (و از این قبیل اصطلاحات) ـ بدون داشتن اصالت و تحقیق ـ نسبت داده‌اند، این به‌سبب یکی از دو امر است: یا به‌واسطه اعتماد نداشتن این عیب‌گویان و نکوهش‌گران به نقل این مطلب از آن بزرگان است و یا به‌سبب جهل به کمال مرتبهٔ آنان می‌باشد، یعنی فکر و خرد آنان، با صفا و تجرّدی که از آمیزش با دنیا دارند ـ به آنچه که فهم فرورفتگان در لذات این جهان و آرزومندان شهوات آن بدان رسیده است ـ نرسیده است.

اما آنچه که در عیب آن گفته‌اند اینکه: این شوقی که پیشینیان دربارهٔ هیولا اثبات کرده‌اند یا این است که نفسانی می‌باشد و یا اینکه طبیعی است، بطلان اوّلی ظاهر است، دوّمی نیز باطل است، چون شوق خالی از این نیست که یا به صورتی معیّن است

و یا اینکه به مطلقِ صورت است، اوّلی باطل است، وگرنه باید مادّه به‌طبع خود به‌سوی آن صورت حرکت داشته باشد و درنتیجه غیرآن به‌سبب «قسر ـ زور» حاصل باشد و این خلف (خلاف فرض) است، دوّمی هم باطل است، زیرا مادّه ـ چنانکه به‌زودی گفته خواهد شد ـ از صورت خالی نیست و شوق گفته‌اند به غیرِ حاصل می‌باشد، پس ثابت شد که این سخن از تحصیل دور است.

پی‌گیری و فراگیری

این چیزی بود که صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) از سخن ابن‌سینا در طبیعیات کتاب شفا گرفته که گفته: حالِ شوق هیولا را به صورت بیان داشته و آن را به مادّه تشبیه کرده و صورت را به نَر، (و گفته:) این چیزی است که من نمی‌فهمم [1]! اختلافی در سلب شوق نفسانی از هیولا نیست، امّا شوق تسخیری طبیعی که انگیزه‌اش به‌گونه پیشی گرفتن است ـ چنانکه سنگ را به پائین آمدن می‌باشد تا پس از نقصانش استکمال یافته و در مکان طبیعتش جای گیرد ـ این نیز از آن بعید است، البته جایز است که هیولا مشتاق به صور باشد، اگر آنجا از تمام صورتها خالی باشد و یا خالی از ملال صورتی که جفت او است باشد و یا قانع و خرسند نبودن به آنچه از صور که از جهت نوع کامل کنندهٔ وی‌اند برایش حصول یابد، در این‌صورت آن را جایز است که به نفس خود برای به‌دست آوردن صورت حرکت نماید، همچنان که سنگ برای به‌دست آوردن مکان (طبیعتش یعنی پائین) ـ اگر در آن قوهٔ حرکت‌دهنده باشد ـ (حرکت می‌کند) و اگر در آن (هیولا) قوّهٔ حرکت‌دهنده باشد و خالی از تمام صورت‌ها هم نباشد، ملال از صورت حاصل شده درخور آن نیست که در نقض و راندن آن دست به عمل زند، برای اینکه حصول این صورت اگر موجب ملال برای نفسِ حصول آن است، لازم است که مشتاق آن نباشد، و اگر برای مدتی بوده که طول کشیده، در این‌صورت شوق، عارضِ آن ـ پس از آنکه زمانی هیچ امری در جوهر آن نبوده ـ شده و آنجا سببی هست که آن را موجب می‌گردد؛ و نیز جایز نیست که به آنچه حصول می‌یابد قانع نباشد، بلکه مشتاق به اجتماع اضدادِ در خود باشد و این محال است و

۱. یعنی شیخ ابن‌سینا گفته «م»

بسا پنداشته می‌شود که اشتیاق نفسانی منجرّ به محال می‌گردد.

اما اشتیاق تسخیری: در طبیعتِ مکمّل تا غایت می‌باشد و غایات طبیعی محال نیستند، با این‌همه چگونه جایز است که هیولا به‌سوی صورت حرکت کند، بلکه صورت، ناگهانی به سببی بر آن در می‌آید و صورت موجود آنرا باطل می‌سازد، نه اینکه آنرا به‌سبب حرکتش به‌دست می‌آورد، و اگر این شوق را به صورتِ مقوِّمی که از کمالات نخستین است قرار نداده، و بلکه به کمالات دوّمینِ لاحق قرار داده بودند، تصور معنی این شوق مشکل و بلکه غیرممکن بود، پس چگونه این را شوقی برای آن به‌صورت مقوِّم قرار دادند؟

از این روی است که فهم این سخنی که شباهتش به سخن صوفیان بیشتر است تا سخن فیلسوفان، بر من مشکل شده، و شاید کسی جز من این سخن را آن‌گونه که سزاوار فهم است بفهمد، پس در این موضوع بدو مراجعه کنید، و اگر به‌جای هیولا، مطلقا هیولایی بود که به‌واسطهٔ صورت طبیعی استکمال پیدا نمی‌کرد تا آنکه از صورتی که در آن است انگیزه‌ای به‌سوی استکمالات آن صورت پدید آید ـ مانند زمین در نشیب و آتش در فراز ـ این سخن را وجهی بود، اگرچه بازگشت این شوق به‌صورت فاعل باشد، اما به‌طور اطلاق من این را نمی‌فهمم؛ این تمام سخن ابن‌سینا در این‌باره بود.

من به‌واسطهٔ نگه داشتن و مراعات ادب نسبت به مشایخم در علوم و اساتیدم در معرفت حقایق، آنان که اشباه پدران روحانی و نیای عقلانی من ـ از عقول قدسی و نفوس عالی ـ هستند، از جانب خویش اجازه و دستوری در پرده‌برداری از رُخ حقیقت، در آنچه که چون ابن‌سینایی ـ که خداوند مرتبه‌اش را در دو نشأهٔ عقلی و مثالی بزرگ دارد و شانش را در دو درجهٔ علمی و عملی بلند کند ـ اعتراف به عجز و ناتوانی از درک آن و مشکل بودن معرفت و شناخت آن نموده، نمی‌یابم، بلکه سکوت و خاموشی را در آنچه که وی خاموشی گزیده شایسته و سزاوار دیدم و اعتراف به ناتوانی را ـ از آنچه که وی به‌واسطهٔ سختی و مشکل بودنش اظهار عجز داشته ـ مناسب و لایق یافتم، اگرچه این نزد من امری روشن و پاک از نقص است، تا جایی که برخی از برادران دینی و یاران هم صحبتم در راه یقین، از من درخواست نمود که بیان شوقی را که بزرگان

حکمای پیشین و کُبرای عرفا و اولیای الهیین در جوهر هیولانی بیان داشته‌اند توضیح و شرح داده و پردهٔ اجمال از چهرهٔ اشارات آنان بردارم و گنجینهٔ رازهای سربه مهر و پنهان را بیرون آرم و آنچه را که مجمل گفته‌اند به تفصیل بیان دارم و آنچه از تَوَقان و شوق طبیعی را که در قوّهٔ مادّی است و آنان پنهان داشته‌اند برملا سازم، لذا شدت درخواست وی مرا ملزم به برآوردن خواهشش نمود و در برآوردن درخواست او ـ به‌جهت آرامشش ـ وادارم ساخت.

پس با درخواست یاری و استواری از خداوند گویم: ما در فصلهای پیشین اصولی را بیان داشتیم که برای تحقیق و ثبوت این مطلب، ناگزیر از تذکر آنها از جهت مقدمه و اصلیم.

نخست از آنها که بیان داشتیم این بود که: وجود یک حقیقت عینی است و تنها مفهوم ذهنی و معقول ثانوی ـ چنانکه پسینیان می‌پندارند ـ نیست، و اینکه اختلاف در بین افراد و مراتبش به تمام ذات و حقیقت و یا به امور فصلی و یا عرضی نیست، بلکه به‌واسطهٔ تقدّم و تأخر و کمال و نقص و شدت و ضعف است، و اینکه صفات کمالی آن از علم و اراده و قدرت، همگی عین ذات آنند چون حقیقت وجود و سنخ آن به‌نفس تجوهرش مبدأ دیگر کمالات وجودی است، و چون وجود، در موجودی قوی باشد، تمام صفات کمالیِ با آن قوی‌اند و چون ضعیف باشد ضعیف‌اند.

اصل دوّم اینکه: حقیقت هر ماهیّتی عبارت است از وجود خاص آن که بدان، این ماهیّت ـ به‌گونه دنبال روی ـ پدید می‌آید، و نیز متحقق و ثابت در خارج و فایض از علّت بر هرچیزی، گونهٔ وجود آن است، اما چیزی که ماهیّت نامیده شده، درواقع پدید می‌آید و از علّت صادر می‌شود، ولی نه به‌ذات خودش، بلکه به‌واسطهٔ اتحادش با آنچه که موجود است و ذاتاً از سبب افاضه شده است، و اتحاد بین ماهیّت و وجود، به‌گونهٔ اتحاد بین حکایت و حکایت‌کننده و آینه و دیده شونده است، برای اینکه ماهیّت هرچیزی عبارت از حکایت عقلی است از آن چیز و شبح و صورت ذهنی است برای دیدنش در خارج و سایهٔ آن است، چنانکه پیش از این به‌گونهٔ برهانی یقینی ـ مطابق شهود عرفانی ذوقی ـ بیانش گذشت.

اصل سوّم آنکه: وجود ـ مطلقا ـ مؤثر و معشوق و متشوق‌الیه (یعنی برگزیده و دوست

داشته شده و سزاوار شوق) است، اما آفات و تباهیهایی که در برخی از موجودات مشاهده می‌شود یا بازگشت به امور عدمی و نارساییها و ضعف برخی از حقایق از برخورداری گونهٔ برتر و بهتر از وجود دارد و یا بازگشت به برخورد بین دوگونه از وجود در اشیائی که در عالم تضایق و تصادم و تعارض و تضاد واقع‌اند دارد که هریک از دوضد ـ در مقام وجودش از جهت سببهای اتفاقی ـ درخواست غلبه بر دیگری را دارد، و این تصادم و تضاد بین آن‌دو، برای این نیست که آن‌دو و یا یکی از آن‌دو، موجود ـ از آن‌روی که موجوداند ـ می‌باشند، بلکه برای تخصیص وجود هریک از آن‌دو در نفس و هویّت خودش به مرتبهٔ خاص و نشأهٔ معیّن جزئی، از اشتمالش مر دیگری را و یا احاطه‌اش بدان و یا اتحادش با آن و یا گفتارش بر دیگری تنگی و کوتاهی می‌کند، و این تنگی و مخالفت بین وجودات برخی از اشیاء هست، چون قوام خارجی آنها تعلّق به جسمیّت و مقداریّت دارد که این (مرتبه) نهایت فرودآمدن وجود و نقص آن می‌باشد، و تنگ‌ترین اشیاء از جهت وجود عبارت از ابعاد و مقادیر است، چون دامن وجود آنها از فراخی ـ جز در حد معیّن ـ کوتاهی می‌کند و از گسترش و مداومت ـ جز بر مرتبه‌ای متناهی ـ تنگی کرده و از آن تجاوز نمی‌کند، و نیز به‌واسطهٔ (تنگی دایرهٔ وجودشان) اقامهٔ براهینی که دلالت بر متناهی بودن ابعاد و مقادیر و دیگر متّصلات قارّ و غیرقارّ در نزد اهل تحقیق دارد، و همچنین از جهت ضعف وجود، به‌گونه‌ای هستند که آنها را به‌ذاتشان، حصول برای ذاتشان و برای اجزایشان ـ حصول احدیتِ جمع و حضور بعضی از آنها نزد بعض دیگر ـ امکان‌پذیر نیست، بلکه هریک از آنها از دیگری ـ به‌حسب هویّت مقداری و کمیّت اتصالش ـ پنهان و غایب است.

پس آنچه که این مرتبه را از وجود ـ به‌واسطهٔ دوریش از منبع و کانون فیض و بخشش ـ لازم می‌آورد اینکه تمام پاره‌های مقداریِ اتصالیِ آن از پارهٔ دیگر جُدا است و با آن در یک حد جمع نمی‌شود، پس این هویّت اتصالی به‌واسطهٔ نهایت ضعف وجودش و تفرقش، در آن اجزاء از یکدیگر می‌گریزند و همه از همه پنهان و غایب‌اند، از این‌روی تعلّق بدانها، عاقلیّت و معقولیّت را مانع می‌آید، پس عالم آنها عالم جهل و غفلت و مرگ و شرّ است، چون علم عبارت است از حضور چیزی نزد چیزی، پس هرکس که شئی نزدش حضوری ندارد، او را علمی بدان شئی نیست، پس به اندازهٔ

ضعف وجود، کمی علم و آنچه لازمهٔ آن است، و زیادی جهل و آنچه همراه آن است می‌باشد، پس عالمیّت امور مقداری و متکمّمات بر نسبت وجودشان است، سپس ضعیف‌ترین مقادیر و متّصلات، وجود غیرقارّ است، از جملهٔ آنها زمان و حرکت است، چون آنها را اجتماع در یک‌آن و یک‌لحظهٔ از زمان صورت نمی‌گیرد، همچنان که برای وجود قارّاِجتماع در یک حدّ از مکان صورت نمی‌گیرد؛ این سخنی بود که در اینجا سبز شد و جای بیان و تحقیقش اینجا نیست، شاید در آغاز بیان، با زیادی توضیح و کامل کردن ـ با خواست خداوند عزیز ـ بدین مطلب بازگشتیم، در اینجا مقصود یادآوری این مطلب است که وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ مطلقا مؤثر و معشوق است، همچنان که گفته آمد، پس وجود از آن‌روی که خیر حقیقی است، اگر چیزی با آن برخورد کرد آن را از روی عشق حفظ و نگهداری می‌کند، و اگر گُمش کرد، از روی شوق آن را طلب و جستجو می‌کند.

اصل چهارم آنکه: معنی شوق عبارت است از کمال آنچه به‌وجهی حاصل است و به‌وجهی غیرحاصل، زیرا کسی که اصلاً و از اوّل چیزی را نداشته، نه مشتاق آن است و نه طلب و جستجویش می‌کند، چون شوق به معدوم محض و جستجوی مجهول مطلق محال است، همین‌طور کسی که چیزی را واجد و داراست، نه مشتاق آن است و نه طلب و جستجویش می‌کند، به‌جهت محال بودن تحصیل حاصل؛ بنابراین واجب تعالی از جهت برتری وجود درنهایت تمامی و کمال است و از انواع نقص مبرّا و از آمیختگی با قصور و نارسایی در وجود و ذات مقدس و پاک است، محال است که او را اشتیاق به چیزی پیدا شود و دچار طلب و حرکتی به‌سوی تمام و کمال شود، بلکه از آنجایی که از جهت وجود تام و فوق تمام است، شایستهٔ او است که شوق و اشتیاق بدو ورزیده شود و غیر او همه، عشق بدو ورزند.

و همین‌طور عقول فعّال، چون آنها بر کمالاتشان و فضائلشان که درخور مرتبهٔ هریک از آنها است سرشته شده و در حضور قیّوم و آفریدگارشان بوده و مُشاهِدِ جمالِ مُبدع و جاعلشان می‌باشند، و از دریای خیر و وجود و کانون فیض و بخشش وَ جُود، و به اندازهٔ استعداد ذات و ظرف وجودیشان فرا می‌گیرند، و آنچه از خیرات که از اینان بر عالم پائین یافت می‌شود، افزونِ از آنچه دارند - از جهت فضیلت و کرامت ـ

نمی‌باشد، بلکه اینها جوایز و عطایا و بخششهایی است که از آنان به پائین نشین‌ها فرود آمده است و تراوش‌هایی است که از آنان بر ظروف (وجودی) فایض شده، بدون توجه و هدف و قصدی از آنان برای صلاحیّت موجودات، پس آنان به شوق‌ورزی و توجه به آنچه پائین‌تر از آنان است متصف نمی‌شوند، بلکه به توجه به ذات خودشان متصف‌اند، چون حیران جمال ازلی اند و غرق در شهود وجود حقیقی، و به‌سبب اتصالشان بدو و دوام استغراقشان در مبدأ اعلا، موصوف به شوق‌ورزی نسبت به عالی نیز نمی‌شوند، مگر به‌گونه‌ای مندمج و درنوردیده شده در ذات امکانیشان، به‌حسب پنهانی ماهیّاتشان و ظلمت جواهرشان، هنگام اعتبار نفسشان در گونه‌ای از ملاحظهٔ عقلِ مر آنها را، مجرّد از وجودشان، واجب به‌وجوبِ وجودِ آفریدگارشان، و این به‌سبب نارسایی وجودات آنان و کمبود هویاتشان از مشاهدهٔ آنچه که بر آنان افزونی دارد و تابش آنچه بر دیدهٔ ادراک آنان ـ از وجود حقیقی و نور احدی ـ زیادی دارد می‌باشد، پس آنان از این جهت از ظلمت و کدورتی که لازمهٔ ماهیّت است ـ یعنی از آن حیث که در اعتبار عقلی نه موجود است و نه معدوم ـ و درواقع مرتفع است و در مقام تابش نور اوّل تعالی بر ذات نوریِ وجودیِ قدوسی آنان زایل شونده است پنهان می‌باشند.

اما غیر این‌دو مرتبهٔ از وجود، خواه نفوس فلکی باشد و یا صورت‌های آسمانی (و یا نفوس عنصری از اِنس و جن) و یا طبایع نوعی عنصری و یا جواهر امتدادی و یا هیولای جسمی، تمام اینها را قوّه و شوق به تمام و یا کمال همراهی می‌کند، چنانکه در بخش هیولا ـ با خواست الهی ـ برایت روشن خواهد شد، و از پیش در مبحث غایات، شوق متحرکات دانسته شد، تا روشن شود که تمام این اشیاء بر فراگیری شوق از این دریای ژرف، و بلکه بر اعتراف به عبودیّت این مُبدع و خالق قدیم سرشته شده‌اند.

و چون این پایه‌ها و قواعد و اصول گفته شد و در فصلهای پیشین این دعاوی که برخیشان بیّن و روشن‌اند و برخیِ دیگر مبیّن و روشن‌کننده‌اند بیان گردید، حال گوییم: اثبات شوق در هیولای نخستین آنکه هیولا دارای مرتبه‌ای از وجود و بهره‌ای از کون دارد ـ چنانکه ابن‌سینا و غیر او از محصّلان پیرو مشائیان بدان اعتراف دارند و ماهم درجای خودش براین امر اقامهٔ برهان خواهیم کرد ـ ولی مرتبه‌اش در وجود، مرتبهٔ ضعیفی است، چون هیولا عبارت است از قوّهٔ وجود اشیاء که بر آنها افاضه می‌شود و با آنها

اتحاد پیدا می‌کند، مانند اتحاد مادّه با صورت در وجود و اتحاد جنس با فصل در ماهیّت، در این‌صورت دارای گونه‌ای از وجود است.

و به حکم مقدمهٔ نخستین دانسته شد که سنخ وجود یک سنخ است و با علم و اراده و قدرت ـ یعنی کمالات لازم وجود ـ هرجا و هرگونه که تحقق یابد متحد است، پس آن (هیولا) را گونه‌ای از شعورِ به کمال هست، شعوری ضعیف به اندازهٔ ضعف وجودش که به حکم مقدمهٔ دوّم ذات و هویتش می‌باشد، بنابراین به‌سبب شعورش به وجود ناقصش، طالب وجود مطلق کاملی است که آن وجود، مطلوب و «مؤثر بالذات» برای همگان ـ به حکم مقدمهٔ سوّم ـ می‌باشد، و چون به حکم مقدمهٔ چهارم هرچه از کمالات که برایش حصول می‌یابد و تمامیش به حصول نمی‌انجامد، مشتاق به حصول آنچه که از وی مفقود است می‌باشد ـ شوقی به اِزای آنچه مطابق و برابر آن مفقود است ـ و طالب به تمام رسانیدن آنچه که در وی ـ به‌سبب حصول آن تمام ـ پدید می‌آید است، پس هیولا درنهایت شوق‌ورزی به‌سوی آن چیزی است که او را کامل و تمام گرداند، یعنی شوق به صورتهای طبیعی که وی را حصول نوعِ خاصّی از انواع طبیعی بخشد.

من نمی‌گویم که در آن شعوری به‌حسب آنچه اشتیاق به کمالات دارد هست، بلکه آنرا گونه‌ای ضعیف از شعور به وجودی که او را از طبیعت وجود ـ که عین خیر و سعادت است ـ می‌باشد، ولی فرض این است که قابلیت استکمال به تمام صورتهای کمالی را دارد، اگرچه در زمانهای نامتناهی باشد، چون اجتماع آنها در یک‌زمان ممتنع است و این کمالات چون وجودی‌اند، از سنخ آن چیزی هستند که برای آنها از چیز کمی که عبارت از قوّهٔ آن خیرات صوری و استعداد حصول آنها است حصول یافته و اگر مفقود گردد، حصولش از امری کمالی برای چیزی که حتّی شعور ضعیف هم ندارد و درخواست شوق‌ورزی بدان امر کمالی را دارد امکان‌پذیر نیست، و زیادی شوق و شدّتش، همچنان که زیادی شعور و شدّتش را از جانب مشتاق در پی دارد، همچنین شدت وجود و زیادی کمال و یا عدم آن را در کسی که بدو شوق ورزیده می‌شود (شدت وجود و زیادی کمال را) در پی دارد، پس شوقِ در هیولا اگرچه به اعتبار اوّل قوی نیست، یعنی از آن‌جهت که شعورش قوّهٔ شعور به امور است نه فعلیّت آنها، چون

وجود آن قوّهٔ وجود اشیاء صوری است، ولی لازم است که وی ـ به‌اعتبار دوّم ـ دارای غایت شوق باشد، چون آن به‌ازای چیزهایی است که بدانها نیرو می‌یابد، از صور و خیرات نامتناهی که به اعتباری غایات وجود هیولا و تکمیل‌کنندهٔ نقصانها و نارساییهای آنها می‌باشند؛ این بیان استدلال بر این مطلب بود.

آنچه که این سخن را استواری و استحکام می‌بخشد اینکه بر طبق آرائمان گفته شود: هیولا چون از جهت نارسایی و قصور امکانی در جواهر مجرّد حاصل آمده است، به‌ویژه در جواهر نفسانی و طبیعی که در زنجیرهٔ بسایط واقع‌اند، پس درواقع آن از جمله قوای انفعالی آنها است که عبارت از حیثیت حرکات و توجهات آنهاست به استکمالات ثانویشان تا نقصانها و کمبودهای نخستینشان ـ برای بازگشت به اصل و منشائی که از آنجا آغازیده و نشأت گرفته‌اند ـ جبران گردد، بنابراین آن (هیولا) حیثّیت شوق‌ورزی آنهاست به کمال، پس مشتاق اگرچه غیر از هیولاست، ولی از جهت اقتران و جفت شدنش است بدان ـ نه ذاتاً ـ (بلکه بالذات همان هیولاست).

اما جواب از آنچه ابن‌سینا بیان داشته و رهایی از آنچه از استدلال که بر نفی شوق از هیولا بیان داشته گوییم: اینکه گوید: در سلب شوق نفسانی از هیولا اختلافی نیست، این سخن پسندیده نیست و مطلقا نادرست است، برای اینکه مادّه اگرچه به‌حسب اعتبار عقل مر آن را مجرّد از صور، یک امر عدمی است و به‌حسب اعتبارش مطلقا، ماهیّتی ناقص و مبهم ـ در غایت ابهام ـ می‌باشد، ولی صلاحیّت تحصل و تعیّن صورتهای جمادی و نباتی و حیوانی را که شأنشان قوام بخشیدن وجود هیولای محصَّل و تحصّل نوعیّت متقرر آن است ـ به‌حسب آنچه که تحصل و تعیّن می‌یابد ـ دارد، در این‌صورت آن (هیولا) به‌اعتبار تحصلات نفسانی حیوانیش دارای شوقهای نفسانی به کمالاتی که در خور نفوس است می‌باشد، خواه فلکی باشد و یا عنصری، مجرّد باشد و یا منطبع (نمودار) و به‌اعتبار تحصلات نفسانی نباتیش دارای شوق‌های نباتی است به کمالات نباتی ـ مانند پرورش و تولید ـ و به اعتبار تحصلات طبیعیش دارای شوقهای طبیعی، مانند حفظ و نگاهداری شکلها و اوضاع و جایگیری درجاها و غیراینها از خیرات و کمالات که در خورِ حالِ اجسامِ طبیعیِ بسیط و مرکّب است می‌باشد.

اما اینکه گفته: و اما شوق تسخیری... تا پایان گفتارش: نادرست است، به‌دلیل اثبات

مقدمهٔ ممنوع که بیان داشتیم.

اما اینکه گفته: جایز است که هیولا مشتاق به صور باشد، اگر آنجا خالی از تمام صورتها باشد، گوییم: از آنچه بیان داشتیم روشن شد که هیولا به‌حسب استعدادش برای اشیاء، شوق به اشیاء دارد، و هیچ‌کس مدعی نشده که هیولا شوق به تمام صورت‌ها در هریک از زمانها و به تمام اعتبارات دارد تا آنکه گفته شود: شوق برای چیزی است که تاکنون حصول پیدا نکرده، یعنی اموری که امکان حصولشان هست.

پس هیولا به‌حسب ذاتش به‌ذات خود، دارای شوق به صورتی از صور هست، این به‌سبب خالی بودن ذاتش از صورت است، و چون به صورتی تحصّل پیدا کرد، به‌حسب اعتبار تحصّل خارجیش است به این‌صورت، که تکمیل‌کنندهٔ نوعش و باعث خورسندی و آرامش آن و بی‌نیازی و عدم شوق‌ورزی وی می‌باشد، بلکه شوقی که برای آن حاصل است هنگام تنوع و تحصّل آن است بدان صورت، تا آنچه از کمالات که در درجهٔ دوّم است از آن (صورت) بر آن (هیولا) افزوده شود، زیرا هر صورتی که برای هیولا حصول پیدا می‌کند، وی را از نیاز به تمام صورتها بی‌نیاز نمی‌سازد، بلکه نیازش را به‌نفس خودش کفایت می‌کند، لذا هیولا همراه با شوق و خواست به دیگر صورتها باقی می‌ماند، مانند زنی که با جمع شدن با یک مرد، از دیگری بسنده نمی‌کند، بلکه پیوسته مشتاق مردی پس از مرد دیگر است ـ مادام که وی این‌گونه است ـ .

حال هیولا هم با قیاس به صورت‌ها ـ از حیث شوق ورزیدنش به آمیزش با آنها و استکمال یافتنش با ورود آنها ـ این‌گونه است، پس هرصورتی که برای هیولا حصول می‌یابد هنوز خالی از نوعی از نقص و نارسایی و شرّی که به‌سبب امکان دارد نیست، یعنی از کمالات و خیرات نامتناهی که به‌اِزاء آن است و هنوز از قوه به‌فعل ـ جز مقدار متناهی ـ خارج نشده، و همین‌طور به‌واسطهٔ حصول کمالات اضافی و فیضان خیرات نسبی، و به‌حسب آن شوق ورزیدن که مناسب آن است در استعدادات ترقی می‌کند تا آنکه منتهی به کمال نفسی ـ بر مراتبش ـ و کمال عقلی ـ بر مراتبش ـ شده و درنتیجه به کمال اتمّ و خیر کامل و صورت بدون آمیزشِ با مادّه و فعلیّتِ بدون قوّه و خیر بدون شرّ و وجود بدون عدم می‌رسد، در اینجاست که حرکات ایستاده و ناآرامی‌ها آرام گرفته و طوفان‌ها می‌خوابد و شوقها منقطع می‌گردد و خیرات تمامی می‌یابد.

اما آنکه گفته: ملالت از صورتهای حاصله درخور آن نیست ... تا پایان سخن، گوییم: رأی و نظر ما در آنچه بیان داشتیم بخش اوّل است و آن شوق‌ورزیدن آن است، یا از جهت خالی بودن از تمام صور ـ اگر مراد خالی بودن به‌حسب ذات مجرّدش باشد ـ و یا از جهت خالی بودن از صورتی که از وی مفقود شده و امکان حصولش هست.

اما آنکه گفته: با این‌همه چگونه جایز است که هیولا حرکت به‌سوی صور کند؟ بلکه صورتهایِ نو به‌سوی او می‌آیند.... تا پایان سخن.

سخن در آن اینکه: جهات طلب و حرکت به صورتها در آن ـ چنانکه گذشت ـ مختلف است و محدود بر یک‌گونه و یک‌جهت نیست، پس آن (هیولا) از حیث ذاتش شوق می‌ورزد و به‌سوی صورت ـ هر صورتی که پیدا شود ـ حرکت می‌کند، و چون پیدا شد، راهش باقی‌ماندن و ادامه دادن است، و چون موجودی که حالش نسبت به موجودات این چنین است، یعنی مادّه و اصل همه چیز است، شأنش این است که این صورت و ضد آن برایش پیدا شود، پس هریک از آن‌دو را حق و استیهال (طلب شایستگی) می‌باشد، آن صورتی که به حق صورت آن است، بر وجودی که او را است باقی می‌ماند و آن صورتی که وی را به حق نفسِ دارای مادّه است، وجود دیگری ضدّ وجودی که او را است پدید می‌آورد، و چون برایش ممکن نیست که بهرهٔ این دو حق و این دو استیهال را باهم در یک زمان بپردازد، ضرورت پرداخت این حقوق تا مدتی، و کارسازی آن تا زمانی ـ از بخشندهٔ متعال که بهرهٔ هر صاحب حقی را می‌پردازد و حقوق هر قابلی را به‌مقدار استحقاقش عطا می‌فرماید ـ به درازا می‌انجامد، درنتیجه این صورت پدید می‌آید و وجودش تا مدتی محفوظ می‌ماند و سپس تباه شده و ضدش پدید می‌آید، و این ضد می‌ماند، چون وجود یکی از آن‌دو و بقایش سزاوارتر از وجود دیگری و بقایش نمی‌باشد.

خلاصه آنکه شوق‌ورزی مادّه و استیهال آن به اعتبار نفس آن است که مشترک بین دو صورت متضاد ـ بدون اختصاص به یکی از آن‌دو غیر دیگری ـ می‌باشد، و چون امکان ندارد که برای او دو صورت باهم و در یک زمان حصول یابد، ضرورتاً لازم می‌آید که گاهی این ضد به او بخشش کرده و اتصال به وی می‌یابد و گاه دیگر آن ضد، و هریک از آن‌دو، دیگری را تعقیب و دنبال می‌کند، چون نزد هریک از آن‌دو حقّی از مادّهٔ

دیگری ـ و برعکس ـ هست، بنابراین عدالت در این وقت آن است که مادّهٔ این را برای آن پدید آورد و مادّهٔ آن را برای این.

این حال شوق‌ورزی هیولا است به‌حسب ذاتش و به‌حسب اعتبار خالی بودنش در نفس خودش از هر صورتی، ولی از حیث تحصّل نوعیش، شوق ورزیش به چیزی است که صورتِ موجودِ در آن که فاقد کمال اتمّ خودش است بدان کمال می‌یابد، و همین‌طور تا غایت و کمال و صورتی که تمام‌تر از آن نیست (این شوق‌ورزی) ادامه دارد.

بدان که شوق‌هایی که در ممکنات حاصل است، یعنی ممکناتی که از جهت ذات نارسا هستند و وجوداتشان [1] از کمال تام و خیر مطلق کوتاهی و کمبود دارد، دارای دو زنجیرهٔ عرضی و طولی‌اند، آنچه از شوق‌ورزی هیولا به صورتی پس از صورت دیگر ـ به‌حسب بَعد بودن زمانی ـ بیان داشتیم، اینها شوق‌ورزی عرضی آن است در صورتهای متعاقب و از پی هم آیندهٔ ضد یکدیگر، و این همان چیزی است که شخصیات، از صورتهای فاسد و تباه‌شوندهٔ عنصری دارند، و آنچه که دوّماً از شوق ورزی هیولا به صورت‌های مترتّبِ در کمال در خیریّتی که هربعدی از آنها غایت و نتیجه‌ای است برای پیشین در ترقی‌اند ـ بیان داشتیم، شوق‌ورزی طولی آن است در صورت‌هایی که ذاتاً مترتّب و موافق هم‌اند ـ بدون تضاد و ستیز باهم ـ بلکه تکامل هریک از آنها به‌واسطهٔ الحاق چیزی است که در پی آن است.

این زنجیره از زنجیره‌های علل و معلولات است، چون بعضی از آنها سبب برای بعضی دیگراند و بعض دیگر علّت غایی برای دیگری، برعکس زنجیرهٔ دیگری که زنجیرهٔ معدّات (آماده‌سازان) است و از پی هم آیندهٔ غیرمجتمع، این (زنجیره) ادامه‌اش تا بی‌نهایت جایز است، و از داشتن هرغایتی غایتی و برای غایت آن غایتی

۱. بدان که معاد ـ خواه جسمانی باشد و یا روحانی ـ قایل بودن بدان ـ نزد حکمای الهی ـ آنگاه امکان‌پذیر است که قایل به این دو زنجیره باشیم، چون بدون این دو، امر معاد و آخرت ـ نزد آنان ـ انتظام پیدا نمی‌کند، پس هرکس که قایل به یکی ازآن‌دو می‌باشد، یعنی سلسلهٔ عرضی که نهایت‌پذیر نیست، نمی‌تواند قایل به نشأهٔ دیگر و آخرت، از راه برهان باشد، مگر از راه تعبد صِرف. و خلاصه جواب آنکه: اثبات غایت و نشأهٔ آخرت به‌حسب اعتبار طول است و زنجیرهٔ طولی انقطاع‌پذیر می‌باشد، این را نیک بفهم که از مشکلترین مسائل الهیّات است. «نوری»

دیگر، عدم غایت و عدم شوق ذاتی لازم نمی‌آید، و ما در مبحث غایت چگونگی حل آن را بیان داشتیم.

پس از آنچه بیان داشتیم درستی آنچه از پیشینیان الهیّون، از اشتیاق هیولا به صورتهای طبیعی که خیرات اضافی و نسبی‌اند و باز اشتیاقش به خیر حقیقی و بزرگی برتر و کمال اتمّ، نقل شده است روشن و هویدا گشت، بلکه آشکار شد که جهت اشتیاق در تمام مشتاقان، مادّه که همان جهت قوه و استعداد است می‌باشد، برای اینکه وجود اگر با او قصور و نارسایی از درجهٔ کمالی که سزاوار آن است نباشد، در آن شوق به تمام و کمال پدید نمی‌آید، زیرا شوق تعلق به مفقود دارد نه موجود، و چون فقدانی نیست شوقی هم نیست، و اگر فقدان قابل درک و حصول نباشد، در این‌صورت شوقی هم نیست، و جهت نارسایی ادراک‌کننده و فقدان کمالی که منتظر آن است ـ چنانکه بارها طبق آرائمان دانستی ـ هیولای نخستین در هرچیز است، و این چیزی است که ابن‌سینا و غیر او از استواران در حکمت متعالی انکارش نکرده‌اند، چنانکه به‌زودی از براهین وجود هیولا و مباحثی که تعلق به احکام و تلازم آن با صورت دارد روشن خواهد گشت.

شگفت اینکه ابن‌سینا از کسانی است که در رساله‌ای که در عشق ـ یعنی حال شوق‌ورزی هیولا به صورت ـ تألیف کرده، این مسأله (یعنی حال شوق‌ورزی هیولا به صورت) را چنان اثبات کرده که بهتر از آن نمی‌شود، او پس از آنکه برهانی عام بر اثبات عشق غریزی در تمام موجودات زنده و غیر زنده اقامه کرده، بیانی خاص را اختصاص به بسایط غیر زنده ـ در عشق ورزی‌شان ـ داده و گفته: هریک از هویات بسیط غیر زنده با عشق غریزی جفت و هم آغوشند و هیچ‌وقت از آن خالی نبوده و همین (عشق) سبب وجودشان است [1]، امّا هیولا به‌واسطهٔ دایمی بودن کششش به

۱. چون به‌واسطهٔ عشق است که هر موجودی آنچه از کمال اوّل و دوّم را که حاصل می‌کند نگه‌داری می‌نماید و آنچه از کمالات ثانوی که فاقد آن است می‌طلبد، و نظام نفوس و اشخاص باشعور به‌واسطهٔ شوق و ترس حفظ و انتظام می‌یابد، ولی ترس هم خادم شوق است، چون فرار از موذی برای محافظت معشوق است که نفس خودش می‌باشد، چون هرموجودی عاشق ذات و باطن ذات خودش است، و عقل، عاشق و معشوق ذات خودش است و عشق قائم به‌ذات خودش است، همچنان که ذات او (عقل) که وجود مفارقی است، ارادهٔ قائم به‌ذات خود است، همچنان که او علم قائم به‌ذات خود است، چون نه موضوع است و نه مادّه ــ اگرچه ←

صورت‌ها مفقود است و شوقش بدانها موجود، از این‌روی هرگاه که بدانها برخورد کرد و خالی از هر صورتی بود، مبادرت به تبدیل کردن خود به صورتی می‌نماید، یعنی بیم از ملازم بودن با عدم مطلق، چون این یک حقیقت است که هریک از هویات، به‌طبع خودشان از عدم مطلق گریزانند، بنابراین هیولا هم از عدم مطلق گریزان است، و ما را در اینجا نیازی نیست که سرگرم گفتگو و بحث در علّت این امر شویم؛ پس هیولا مانند زنی نکوهیده است که از آشکار کردن زشتیش بیمناک می‌باشد، چون هرگاه که پرده از چهره‌اش برطرف شود، زشتیش را با آستین می‌پوشاند، پس ثابت شد که در هیولا عشق غریزی هست؛ این سخن ابن‌سینا بود در آن رساله.

۲۰
فصلی
در علّت صوری و فرق بین طبیعت و صورت

اما صورت: آن چیزی است که شئی بدان، حصول فعلیّت می‌یابد، خواه بدون آن، عنصر را قوامی ـ به‌حسب مطلق وجود ـ باشد، و آن اختصاص به نام موضوع دارد ـ مانند جسم نسبت به سیاهی ـ و یا اینکه این‌گونه نباشد، در این‌صورت آن اختصاص به نام مادّه دارد، و آن بنابر اوّل عرض است و بنابر دوّم جوهر است و به اصطلاحی دیگر، صورت است؛ چنانکه دانستی صورت، علّت صوری مادّه نیست، چون جزء مادّه نیست، بلکه علّت فاعلی مادّه است، و نیز دانستی که صورت دارای چند معنی دیگر است، و ما تو را آگاهی دادیم که همگی در یک معنی و یک حیثیت که جهت حصول و فعلیّت و وجود است اشتراک دارند، همچنان که معانی عنصر ـ تمامی ـ در معنی قوه و استعداد و شوق و حاجت باهم اتفاق دارند.

اما فرق بین صورت و طبیعت اینکه: نام طبیعت ـ به اشتراک ـ بر سه معنیِ مترتّبِ به

← به‌معنی متعلق باشد ـ آری! آنها همگی زاید برذات او که ماهیتش می‌باشد هستند، اما واجب تعالی: همچنان که مادّه ـ به‌معنی اعم ـ ندارد، پس ماهیت هم ندارد، از این روی ابونصر فارابی گفته: ناگزیر باید در علوم، علم بالذات و در اراده‌ها ارادهٔ بالذات باشد تا اینکه در چیزی «لابالذات» نباشد، پس روشن شد که شوق و عشق بهترین فرشته حارس و نگهدارنده و فرشتهٔ مقرب که گماشتهٔ برعالم است می‌باشند، بلکه گفته‌اند: عشق چون به کمال رسید، همان خدا است. «سبزواری»

عموم و خصوص واقع است، بنابراین عام ذات است و خاص، مقوِّم ذات، و اخص، مقوِّمی است که عبارت از مبدأ اوّل برای حرکت و سکون است ـ نه «بالعرض» و نه «بالقسر» ـ پس نام طبیعت، معنی سوّم از جهات سه‌گانه را به اشتراک صناعی برای اسم، و دوّمی را از دوجهت، در بر دارد، و لفظ امکان هم همین‌طور است [1].

اما صورت؛ چنانکه دانستی جزئی است که بدان، شئی بالفعل می‌باشد و آن در بسایط، عبارت از نفس طبیعت است ـ به‌حسب ذات ـ و غیرآن است به‌حسب اعتبار، چون عنصر بسیط ـ مثلاً مانند آب ـ جزء صوری آن با قیاس به تقویم نوع، صورت است و با قیاس به مبدأ بودنش برای آثار مناسب ـ مانند سردی و رطوبت ـ طبیعت است؛ اما مرکّبات: آنها به‌سبب طبیعت ـ به معنی سوّم ـ بالفعل پدید نمی‌آیند بلکه به‌سبب صورت دیگری است که بر آنها از مبدأ فیاض ـ به‌حسب فطرت دوّم ـ افاضه می‌شود، از این‌روی صورتهای آنها ترکیبی و مغایر طبایع آنها می‌باشد.

اگرگویی: اگر مرکّب ناگزیر از صورت دیگری است، بنابراین مقوِّم، یا مجموع است و یا هریک از آن‌دو و یا یکی، و غیر این نباید باشد؟

گویم: ظاهر سخن ابن‌سینا درجایی از کتاب شفا اشاره به اوّلی دارد، چون می‌گوید: هویّت اجسامِ مرکّب به‌واسطهٔ قوهٔ حرکت‌دهندهٔ آنها ذاتاً به یک‌جهت، حصول نمی‌یابد، اگرچه ناگزیر است آن ـ هرچه هست ـ از آن قوا باشد، پس آن قوّه جزئی از صورت آن است که از آن دسته‌ای از معانی جمع آمده و اتحاد پیدا می‌کنند، مانند انسانیّت، چون آن فراگیر قوای طبیعی و نباتی و نفسانی است.

ظاهر این سخن نادرست می‌نماید، به‌واسطهٔ امتناع این امر که برای مجموعِ امور غیرِ مقوِّم، تأثیری در قوام بخشی باشد، این برای آن است که اگر ما چندین صورت مقوِّم شئی را ـ بیش از یکی ـ فرض کردیم، یا این است که هریک از آنها در قوام بخشی مستقل‌اند، در این‌صورت لازم است که به هریک از آنها از تمام آنچه که غیر آن است بی‌نیاز باشد، پس هریک از آنها هم مقوِّم‌اند و هم غیرمقوِّم، و این خلف (خلاف فرض است)؛ و یا این است که تنها یکی از آنها مستقل است، پس دیگری صورت نخواهد

۱. لفظ امکان از باب تسمیه بر آن (طبیعت) اطلاق می‌شود، نه از باب تحقق قدرمشترک در یکایک، مانند آن است که هریک از سیاهان، سیاه نامیده می‌شود. «سبزواری»

بود؛ و یا این است که هیچ استقلالی برای هیچ‌یک نیست، بلکه مجموع ـ از آن‌روی که مجموع است ـ مقوِّم می‌باشد، و مجموع ـ به این اعتبار ـ یک‌چیز است، پس صورت‌های مقوِّم، یک چیزاند، این هم محال است، برای اینکه هریک از اجزاء، بر مجموع پیشی دارد و هریک از آنها (صورتها) به تنهایی عارض مادّه و غیرمقوِّم آنند، پس مادّه مقوِّم آن (مجموع) است و برآن پیشی دارد، پس یک مادّه که بر هریک از آن اجزاء، که بر مجموع پیشی دارند، پیشی دارد، برآن (مجموع) پیشی دارد، بنابراین اگر مادّه تقوم و برپایی بدان مجموع داشته باشد، لازم می‌آید که هریک از آنها به دیگری تقوم داشته باشد واین محال است، و چون بخش اوّل باطل گشت، یکی از دوبخش دیگر باقی می‌ماند، ولی نظر همه (فلاسفه) ـ چنانکه مشهور است ـ بخش دوّم می‌باشد، یعنی طبیعت و دیگری صورتها را بهره و نصیبی در قوام بخشی مرکّب است ـ ولی بنابر جلو و عقب و تقدیم و تأخیر ـ و ظاهراً باید این مقصود از سخنی باشد که از قول ابن‌سینا نقل شده است.

اما نظر ما بخش سوّم است، یعنی مقوِّم، یکی از صورت‌ها (یعنی صورت اخیر که وحدت جمعی دارد) است و باقی صورت‌ها به‌منزلهٔ فرعها و قوا و شرایط حدوث آن در آغازاند، چنانکه در مباحث کلیات این مطلب را اثبات کرده‌ایم.

اگر گویی: این نیز باطل است، چون نفس ناطقه از مقوِّمات انسان است، پس اگر قوای طبیعی و نباتی و حیوانی را بهره و نصیبی در قوام بخشی نبود، مسلماً اعراض بودند، درحالی که جواهراند، پس اوّلاً لازم می‌آید که «واحد بالنوع» جوهر و عرض باشد، و دوّماً آنکه صور بسایط، مقوِّم عناصری باشند که مواد بدن انسان‌اند، پس آنها(صور بسایط) مقوِّمِ مقوِّمِ بدن انسان‌اند، درحالی که آنها بر این موضع اعراض‌اند، و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

گوییم: این گره با اصولی که پیش از این بیان داشتیم باز می‌شود، آنها را یادآر تا واقعیت امر برایت آشکار شود، سپس (گوییم:) محال است که یک‌چیز برای یک‌چیز دیگر به‌عینه هم جوهری باشد و هم عرضی، ولی محال نیست در اینکه برای یک‌چیز جوهری باشد و برای دیگری عرضی؛ و نیز لازم است که در اینجا فرق بین جوهر و جوهری و همین‌طور عرض و عرضی دانسته شود؛ جوهر در نفس خودش جوهر است

و جوهر بودنش با مقایسهٔ با چیز دیگر تغییر نمی‌کند، چون از باب مضاف نیست، و همین‌طور عرض، ولی جوهری بودن چیزی، از باب مضاف است، و امور نسبی که دارای هویاتی ـ غیر از اضافه و نسبت ـ هستند، اختلاف اضافه و نسبتشان به‌سبب اختلاف آنچه که با آن قیاس و سنجیده می‌شود قابل انکار نیست.

پس صورتهای بسایط مقوِّم بسایط‌اند و خارج از حقیقت تمام موالید سه‌گانهٔ معدنی و نباتی و حیوانی، اگر چه در حفظ کیفیّت مزاج که موقوف بر امتزاج و آمیزش بین آنهااست، بدان‌ها نیازمنداند، و سخن در صورت نبات هم همین‌طور است، چون آنها (صورت‌های بسایط) مقوِّم نبات‌اند، ولی قوای نباتی خدمتگزاران نفس حیوانی و فروع و شاخه‌های آن هستند که بیرون از حقیقت نفس‌اند، و وجودشان شرط در وجود حیوان است و مقوِّمِ داخلی نیستند، چنانکه تحقیق این امر به‌طور مفصل گفته آمد، یادآر! و نیز یادآر که حدِّ شئی و شرح ذات آن که مشتمل بر برخی از معانیِ لازم است، موجب داخل گشتن معنای آن در ماهیّت محدود و ذات آن نمی‌شود؛ بسا می‌شود که حدّ بر محدود افزون می‌شود؛ و به‌زودی فرقِ بین علّتِ وجود شئی و علّت شیئیّت آن خواهد آمد.

شگفت آنکه اینان (مشائیان) با غفلت از این تحقیق؛ چگونه حکم می‌کنند که تمام اجسام طبیعیِ مرکّب دارای وحدت طبیعی‌اند؟ آیا برای این حکم معنایی جز اینکه طبیعت هریک از آنها یک طبیعت است و این همان است که شئی طبیعی بدان خودش بالفعل خودش است، حتی اگر فرض زایل شدن آنچه از صور و قوا که قرین و جفت با آنند بشود، آن شئی ـ به‌حسب حقیقت ـ به‌عینه خودش خودش می‌باشد و همان شئی است.

۲۱
فصلی
در غایت و آنچه دربارهٔ آن گفته شده

غایت چیزی است که شئی ـ همان‌گونه که پیش از این دانستی ـ برای آن پدید می‌آید، و آن گاهی نفس فاعل است ـ مانند فاعل اوّل تعالی ـ و گاه دیگر چیز دیگری در نفس خودش است و غیرخارج از آن، مانند خوشحالی که به‌سبب غلبه است، و

دیگرگاه در چیزی غیر از فاعل می‌باشد، خواه در قابل باشد، مانند تمام حرکاتی که از روی فکر و اندیشه و یا طبیعت، و یا در چیز سوّمی ـ مانند کسی که کاری را برای خورسندی کسی انجام می‌دهد ـ صادر می‌شود، پس خورسندی آن‌کس غایتی است که از فاعل و قابل بیرون است، اگرچه خوشحالیِ بدین خورسندی و رضا نیز غایت دیگری است، این مجمل و فشرده‌ای بود که نیاز به تفصیل دارد.

۲۲
فصلی
در تفصیل سخن درغایت و اتفاق و عبث و بیهوده‌کاری و گزاف‌کاری

گفته‌اند: شئی در شیئیّت خودش معلول است و در وجودش هم معلول است، پس مادّه و صورت، دو علّت‌اند برای شیئیّت معلول، و فاعل و غایت هم دو علّت‌اند برای وجود معلول، و هیچ‌کس را خلافی در اینکه هر مرکّبی دارای مادّه و صورت و فاعل است نمی‌باشد، اما در این امر که هر معلولی برای وجودش علّتی غایی می‌باشد، شک است، برای اینکه معلولی هست که عبث و بیهوده بوده و غایتی در آن نیست، و برخ دیگر اتفاقی است و بعضی دیگر از صاحب اختیار بدون داعی و مرجحی صادر شده است و بعضی دیگر هست که برای غایتش غایتی و برای غایتِ غایتش، غایتی هست و همین‌طور ادامه دارد، در این‌صورت برای آن درواقع غایتی نیست، همچنان که برای هر ابتدا و آغازی، آغازی هست، در این‌صورت همهٔ آنها اوساط‌اند، پس آن را هیچ ابتدایی نخواهد بود، و این مانند حوادث و پدیده‌های عنصری و حرکات فلکی و نتایج پی‌درپی قیاسها ـ اگر نامتناهی باشند ـ می‌باشد، و ما این امور را در مباحثی چند ایراد می‌داریم:

مبحث اوّل
در عبث و اثبات غایت برای آن

بدان که هر حرکت ارادی دارای مبادی مترتّب می‌باشد؛ مبدأ قریب عبارت است از قوّهٔ محرک، یعنی مباشر (واسطه) آن، و این قوّه در حیوان در عضلهٔ عضو می‌باشد، و

آنچه پیش از آن است اراده است که به‌نام اجماع نامیده می‌شود، و آنچه پیش از اجماع است شوق است، و دورتر از همه (در پیش بودن) فکر و تخیل است، و چون در خیال و یا عقل صورت موافقی ترسیم گردد، قوّهٔ شوقی به‌سوی اجماع ـ بدون اراده‌ای پیشین ـ حرکت می‌کند، یعنی نفسِ تصور، شوق را انجام می‌دهد، و کار در صدور موجودات از فاعل نخستین هم بر همین مثال است، چنانکه پیش از این برایت ـ با خواست الهی ـ روشن شد که تصوّرِ نظام اعلا، علّت صدور موجودات ـ بدون نیاز به شوق و در کارگیری آلتی ـ می‌باشد، سپس وقتی شوق، حرکت به‌سوی اجماع نمود و اجماع تحقق پذیرفت، قوّهٔ محرّکی که در اعضاء است آن را خدمت می‌کند.

پس ثابت شد که حرکات ارادی به‌واسطهٔ اسباب‌هایی که بیان شد تمامی می‌پذیرند، بسا هست که صورت ترسیم شدهٔ در قوّهٔ مُدرِکه همان نفس غایتی باشد که حرکت بدان منتهی می‌گردد، مانند انسان وقتی که از جایی دلتنگ شد، صورتِ جای دیگر را تخیّل می‌کند و مشتاقِ بودن در آنجا می‌شود و به‌سوی آن حرکت می‌نماید و حرکت بدانجا منتهی می‌گردد، و بسا می‌شود که غیر این باشد، چنانکه انسان مشتاق مکانی می‌شود تا در آنجا دوستی را ملاقات کند؛ در اوّلی نفس آنچه که حرکت بدان منتهی می‌شود نفس غایت شوق‌ورزی است، و در دوّمی این چنین نیست، بلکه شوق‌ورزی ـ پس از آنکه حرکت بدان منتهی می‌شود ـ حاصل می‌شود، و بسا هم نفس حرکت، غایت حرکت‌کننده است.

پس روشن شد که غایت حرکت در هرحالی ـ از آن حیث که غایت حرکت است ـ غایت حقیقی اوّلی برای مبدأ قریب (قوّهٔ محرّک) ـ یعنی برای حرکتی که در عضلهٔ حیوان است ـ می‌باشد و آن را (مبدأ قریب را) غایتی جز این نیست، برعکس مبادی پیش از آن، چون گاهی می‌شود که آنها را غایتی غیر از آنچه که حرکت بدان منتهی می‌شود باشد و این امر را پیش از این دانستی، پس اگر اتفاق افتد که مبدأ اقرب و نزدیک‌تر مطابقت با مبدأ قریب و نیز دو مبدایی که پیش از آن هستند ـ یعنی قوّهٔ شوقی با قبلی آن از تخیل و فکر ـ داشته باشد، نهایت حرکت، غایت تمام مبادی بوده و هیچ بیهودگی و عبثی هم نیست، چون آن (حرکت) غایت ارادی است، و چون با آنچه که حرکت مشتاق تخیّلی بدان منتهی می‌گردد مطابقت یافت و با شوق فکری مطابقه

نداشت، این امر عبث است.

سپس (گوییم:) هر غایتی نهایت حرکت نیست و مبدأ آن شوق‌ورزی فکری نمی‌باشد، پس خالی از آن نیست که یا تخیّل تنها که مبدأ شوق است می‌باشد، و یا اینکه تخیّل همراه با طبیعت و یا مزاج است، مانند تَنَفّس کشیدن و حرکت بیمار، و یا تخیّل همراه با عادت و مَلَکهٔ نفسانی است که داعی و طلب‌کنندهٔ آن فعل است ـ بدون فکر و اندیشه ـ مانند بازی با ریش، پس فعل را در اوّلی گزاف، و در دوّمی قصد ضروری و یا طبیعی است، و در سوّمی عادت است، و هر غایتی نسبت به یک مبدأ از این مبادی، از آن‌جهت که غایت آن است ـ اگر پدید نیامده باشد ـ فعل با قیاسِ بدان باطل نامیده می‌شود [1].

و چون این مقدمات گفته آمد، دانسته شد که عبث، غایت قوهٔ خیالی است ـ آن‌گونه که با تفصیل و شرایط روشن گفته آمد ـ پس آن‌کس که گوید: عبث بدون غایت است و یا بدون غایتی که خیر باشد و یا گمان خیر درش رود، نادرست است، برای اینکه فعل، لازم نیست که با قیاس به آنچه که مبدأ آن نیست دارای غایت باشد، بلکه با قیاس به آنچه که مبدأ آن است (دارای غایت است) پس در عبث، قطعاً مبدأ فکری وجود ندارد، پس در آن غایت فکری وجود ندارد، اما مبادی دیگر، هریک از آنها را در فعلش غایتی حصول می‌یابد که این غایت، با قیاس بدان، خیر است، چون هر فعل نفسانی، به‌سبب شوق است ـ همراه با تخیّل ـ اگرچه این تخیّل ثابت نبوده و بلکه زایل‌شونده است، پس شعور و آگاهی بدان باقی‌نمی‌ماند، چون تخیّل غیر از شعورِ بدان است، و اگر برای هر شعوری، شعوری بدان شعور بود، تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کرد.

سپس (گوییم:) به‌سبب برانگیخته شدن شوق از شخص خفته و غافل، و همین‌طور آن‌کس که با ریشش مثلاً بازی می‌کند، ناگزیر یا عادت است یا دلتنگی از شکل و وضعی و یا ارادهٔ انتقال به شکل و وضع دیگری و یا آرزویی از جانب قوای حسّاس که برایش فعلی تجدد و تازگی یابد، و غیراینها از سبب‌های جزئی که امکان ضبط آنها

۱. اگر فعل با قیاس بدان خیبت (بی‌بهرگی و زیانکاری) نامیده و مصطلح می‌شد مرا به تعجّب وا نمی‌داشت و سزاوارتر بود، چون باطل عدم است، درحالی که این وجود است. «سبزواری»

نیست، پس عادت لذیذ است و انتقال از حالی که مایهٔ بیزاری است هم لذیذ است، و آرزومندی فعل جدید هم لذیذ است، تمام اینها به‌حسب قوای حیوانی است، درحالی که لذت، خیرِ حسّی و یا تخیلی است، پس آن خیر حقیقی برای حیوان ـ از آن‌روی که حیوان است ـ می‌باشد؛ و من پندارم که به‌حسب خیر انسانی است (نه به‌حسب قوای حیوانی) پس این فعل، خالی از خیر حقیقی ـ با قیاس به آنچه که مبدأ آن است ـ نمی‌باشد، اگرچه خیر حقیقی عقلی هم نمی‌باشد.

مبحث دوم
در اتفاق

ذیمقراطیس پنداشته که وجود عالم به‌سبب اتفاق است، این بدان جهت است که مبادی عالم، اَجرام و اجسام آسمانی کوچکی هستند که به‌واسطهٔ سختیشان قابل تجزیه نیستند، و این اجرام در خلاء پخش و نامتناهی‌اند و از جهت طبایع متشاکل و متوافق‌اند و از حیث اَشکال مختلف و پیوسته در حرکت‌اند، پس اتفاق می‌افتد که دسته‌ای از آنها با هم برخورد کرده و برشکل و هیأت مخصوصی اجتماع پذیرفته و از آن اجتماع این عالم موجود گردد، ولی به پندارش، موجود شدن حیوان و نبات اتفاقی نیست.

اما انباذقلس پنداشته که تکوّن و موجود شدن اجرام اسطقسی (آخشیجی) به‌واسطهٔ اتفاق است، آنچه که اتفاق افتاده، اگر هیأت اجتماعیش به‌گونه‌ای باشد که صلاحیّت بقا و نسل را داشته باشد، باقی می‌ماند، و آنچه از اتفاقها که این‌گونه نباشد، باقی‌نمی‌ماند، و او را در این‌باره دلایلی چند است:

از آن‌جمله اینکه: طبیعت دارای فکر و اندیشه نیست، پس چگونه برای غرض و هدفی فعلی انجام می‌دهد؟

و از آن‌جمله اینکه: تباهی و مرگ و ازشکل افتادن‌ها و زوائد (مانند انگشت زیادی) مقصود طبیعت نیستند، با اینکه آنها را نظامی ـ مانند اضدادشان ـ هست که تغییرپذیر نیست، پس دانسته شد که تمام اینها مقصود طبیعت نیستند، چون نظام پژمردگی اگرچه عکس نظام رشد و نموّ است، ولی آن را نیز نظامی مانند عکسش هست که

تغییرپذیر نیست و راهی است که واگذارده نمی‌شود، و چون نظام پژمردگی ضرورت مادّه است، بدون آنکه مقصود و هدف طبیعت باشد، از این‌روی حکم می‌کنیم که نظام رشد و نمو نیز به‌سبب ضرورت مادّه است، بدون قصد و داعیه و طلبی از جانب طبیعت، و این مانند بارانی است که قطعاً ثابت است که به‌جهت ضرورت مادّه پدید می‌آید، چون خورشید وقتی که آب را بخار می‌کند، بخار رها شده و به طبقهٔ زمهریری می‌رسد و چون سرد شد آب می‌شود و وزن سنگین (نسبت به بخار) پیدا می‌کند و به‌ضرورت فرود می‌آید، و اتفاق می‌افتد که درجایی فرودمی‌آید که مایهٔ سود و آسایش می‌شود و گمان می‌رود که باران‌ها، مقصود و هدف از برای این مصالح و سودها هستند، درحالی که این چنین نیست، بلکه به‌جهت ضرورت مادّه می‌باشند.

و از آن‌جمله اینکه: یک طبیعت، افعال مختلفی را انجام می‌دهد، مانند گرمی، چون آن (خورشید) موم را آب می‌کند و نمک را سخت می‌سازد و روی گازر را سیاه می‌کند و لباس را سفید می‌نماید.

اینها دلایل قائلان به اتفاق بود، و پیش از وارد شدن در پاسخ آنها، سخنی را به‌عنوان مقدمه بیان می‌داریم، لذا گوییم:

امور امکان‌پذیر، برخیشان دائم‌اند و برخی دیگر بیشتری، و هریک از آن‌دو را علّتی است، و فرق بین آن‌دو اینکه: دائمی را معارضی عارض نمی‌شود ولی بیشتری را معارض، عارض می‌گردد، پس بیشتری، به‌شرط نداشتن معارض تمامی می‌پذیرد، خواه طبیعی باشد و یا ارادی باشد، برای اینکه اراده با تصمیم و آمادگیِ اعضا برای حرکت و نبودن مانعِ حرکت و شکنندهٔ عزم و قصد و امکان رسیدن به مطلوب همراه است و روشن است که از محالات است که بدان (مطلوب) دست‌نیازد؛ و برخی از امور هستند که با تساوی حصول می‌یابند، مانند نشستن «زید» و ایستادنش؛ و برخی دیگر هستند که بر کمتر حصول می‌یابند، مانند انگشت زاید.

اما آنچه که دائمی و یا بیشتری است، به وجودشان گفته نمی‌شود که اتفاقی [1] است

۱. یعنی عقل قائل بدان نیست، چون اتفاق یا به این معنی است که شئی اتفاقی فاعلی ندارد، و یا به این معنی است که غایتی ندارد، و هردو خلاف واقع‌اند، یعنی به‌واسطهٔ وجود فاعل و غایت، چون امکان محل حاجت است و غایت، علّت فاعلیت فاعل... «سبزواری»

و باقی‌ها به اعتباری واجب‌اند، چون این امر مانند آن است که شرط شود مادّه در بوجود آوردن کف دست جنین، از آنچه که باید در پنج‌انگشت صرف شود زیادی آورد و قوهٔ فاعل هم برخورد با استعدادی تام در مادّهٔ طبیعت کند و لازم آید که انگشت زاید آفریده شود، با این شرایط، تکون و موجود شدن انگشت زاید لازم می‌آید، و این از باب دائم ـ نسبت به این طبیعت جزئی ـ می‌باشد، اگرچه باقیاس به دیگر افراد نوع، نادر و کمیاب است، و چون کار ـ در تکون امرِ کمتر ـ تحقق و ثبوت یافت که با شرطها و سبب‌هایش دایم است، پس در بیشتری و یا دائمی گردیدن مساوی ـ با ملاحظهٔ شرطها و سببهایش ـ هیچ‌شک و شبهه‌ای باقی‌نمی‌ماند.

پس امور موجود به‌سبب اتفاق، نزد بی‌خبر و نادان از سبب‌ها و علتهای آن به‌سبب اتفاق است، اما با قیاس به سبب‌ساز سبب‌ها و سببهایی که بدان‌ها درنوردیده شده‌اند، هیچ یک از موجودات و امور، اتفاقی نیستند، چنانکه حکما گفته‌اند: تمام اشیاء ـ نزد حکمای پیشین ـ واجبات‌اند، پس اگر انسان به‌تمام سببها و علتها احاطه داشت، به‌طوری که هیچ‌چیزی از احاطهٔ علمی او بیرون نباشد، نزد او چیزی که به‌واسطهٔ اتفاق موجود شده باشد وجود ندارد؛ پس اگر چاه‌کنی برخورد با گنجی کرد، این امر با قیاس به بی‌خبر و نادان به‌سبب‌هایی که چاه‌کن را به گنج رسانید، اتفاق محسوب می‌شود، و اما با قیاس به کسی که احاطهٔ به سبب‌هایی که منتهی بدان می‌شود دارد، اتفاق محسوب نمی‌شود و بلکه وجوب محسوب می‌گردد.

پس ثابت شد که سببهای اتفاقی ـ هرگونه که هستند ـ برای چیزی هستند، مگر آنکه سبب‌های فاعلی بالعرض باشند، و غایات هم غایاتِ بالعرض‌اند، بسا که سبب اتفاقی منجر به غایت ذاتی خود می‌شود، مانند سنگ فرودآینده سری را می‌شکند و سپس به فرودگاه خود که غایت ذاتی خودش است فرود می‌آید، و بسا هم هست که منجر به غایت ذاتی خود نمی‌شود، بلکه بسنده بر همان اتفاقی می‌شود، مانند سنگ فرود آینده که چون سری را شکست می‌ماند، پس در اوّلی ـ با قیاس به غایت طبیعی ـ سبب ذاتی، و با قیاس به غایت عرضی، سبب اتفاقی نامیده می‌شود و در دوّمی ـ با قیاس به غایت ذاتی ـ باطل گفته می‌شود.

و چون آنچه که گفتیم تحقق و ثبوت یافت، دانسته می‌شود که اتفاق، غایت عرضی

برای امر طبیعی و یا ارادی و یا جبری است که منتهی به طبیعت و یا اراده می‌شود، پس طبیعت و اراده، از اتفاق ـ به‌واسطهٔ ذاتی بودن آن‌دو ـ اقدم و پیش‌اند، پس تا نخست امور طبیعی و یا ارادی نباشد، اتفاق وقوع نمی‌یابد، بنابراین امور طبیعی و ارادی متوجّه به‌سوی غایات بالذات‌اند و اتّفاق، بر آن‌دو طاری و وارد می‌گردد ـ البته وقتی که با آن‌دو قیاس شود ـ یعنی از آن‌جهت که امر کاین و وجودی، در نفس خود از آن غیر متوقع است، چون نه دائمی است و نه بیشتری، ولی لازم می‌آید که از شأن آن تأدیه و منجر شدن بدان باشد ـ نه دائمی و نه اکثری و بیشتری ـ برای اینکه اگر اصلاً از شأن آن منجر شدن بدان (امر) نباشد، دربارهٔ آن امر گفته نمی‌شود که اتفاق افتاد، مانند کسوف خورشید هنگام نشستن «زید» چون گفته نمی‌شود که نشستن «زید» اتفاق افتاده که سبب برای کسوف خورشید باشد، و چون قیاسِ با سبب‌های منجر شدنِ آن گردد، غایت ذاتی آن یا طبیعی است و یا ارادی.

پس روشن شد که وجود عالم به‌گونهٔ اتفاق نمی‌باشد، اگرچه اتفاق را مدخلی ـ باقیاس به بعضی از افراد آن ـ هست، پس آنچه که به انباذ قلس و یا ذیمقراطیس نسبت داده شده است همگی باطل می‌باشد.

اما پاسخ تفصیلی از شبهاتی که گفته شده: در اوّل آنکه: اگر طبیعت فکر نداشته باشد لازم می‌آید که حکم شود که فعلِ صادر از آن، متوجّه به‌سوی غایت نمی‌باشد، برای اینکه فکر، فعل را دارای غایت نمی‌کند، بلکه فعلی را که برمی‌گزینند امتیاز داده و از میان افعال مشخّصش کرده و اجازهٔ برگزیدنش را می‌دهد؛ سپس (گوییم:) برای هریک از این افعال غایتی مخصوص است که منجر شدن این فعل بدان غایت، به‌ذات خود لازم است نه به‌سبب جعل جاعلی، حتّی اگر می‌شد که نفس از اختلاف انگیزه‌ها و بازدارنده‌ها خالی و پاک بود، مسلماً از مردمان فعل متشابه ـ به یک‌گونه و بدون فکر ـ صادر می‌شد، چنانکه در فلک است، برای اینکه افلاک از انگیزه‌ها و عوارض مختلف و گوناگون خالی و پاک‌اند، لذا تمام افعال آنها به یک روش و بدون فکر است.

و آنچه این مطلب را استحکام می‌بخشد اینکه: نفسِ اندیشیدن، فعل غایت‌دار است و آن نیازمند به اندیشهٔ دیگری نمی‌باشد.

و نیز (آنچه این مطلب را استحکام می‌بخشد) آنکه: در تحقق و ثبوت غایاتِ

صناعات هیچ شبهه و شکی نیست، و چون مَلکه شدند، در استعمال و کارگیری آنها نیاز به فکر و اندیشه نمی‌باشد، بلکه بسا می‌شود که (فکر و اندیشیدن) مانع می‌گردد، مانند نویسندهٔ ماهری که برای نوشتن هر حرفی، فکر و اندیشه نمی‌کند، و همین‌طور هر عود (بربط) نوازی در هر زخمه‌اش فکر نمی‌کند، و اگر نویسنده در حرف نوشتنش و بربط نواز در زخمه زدنش فکر کند، در صناعتشان کاهل‌اند، پس طبیعت را غایاتی است بدون قصد و فکر و اندیشه، نزدیک به این امر چنگ‌زدن شخص لغزنده است به آنچه که وی را از لغزش بازمی‌دارد، و خاراندن دست مر عضوی را بدون فکر و اندیشه، و روشن‌تر از همهٔ اینها اینکه: قوّهٔ نفسانی وقتی که عضو آشکاری را حرکت می‌دهد، حرکت دادن آن به‌واسطهٔ پی است، درحالی که نفس را بدان هیچ شعور و آگاهی نمی‌باشد.

پاسخ در شبههٔ دوّم اینکه: فساد و تباهی در کاینات، گاهی به‌واسطهٔ نبودن کمالات آنها است و گاه دیگر به‌سبب حصول موانع و اراده‌هایی که بیرون از مجرای طبیعت است، اما عدمها، از شرط اینکه طبیعت متوجه به غایتی است که بدان برسد نمی‌باشد، پس مرگ و تباهی و پژمردگی، تمام اینها به‌واسطهٔ نارسایی طبیعی است از رسیدن به غایت مقصود.

اینجا رازی است که محل بیانش این مشهد نیست [۱]، امّا نظام پژمردگی: آن نیز به غایت منجر می‌گردد، این بدان سبب است که وی (پژمردگی) را دو سبب است: یکی از آن‌دو بالذات است و آن عبارت از گرمی و حرارت است و دیگری بالعرض می‌باشد و عبارت از طبیعت است، پس هریک از آن‌دو را غایتی است: غایت حرارت تحلیل بردن رطوبات است، پس مادّه را بدان‌سو رانده و طبق نظام نابودش می‌سازد، این مربوط به حرارت بالذات است، ولی طبیعتی که در بدن است، غایتش حفظ بدن ـ آن مقدار که به‌واسطهٔ امداد رسانیدن پی‌درپی و پشت سرهم امکان‌پذیر است ـ می‌باشد، ولی هر مَدد بعدی، استمداد از آن کمتر از مَدد اوّلی است ـ همچنان که در علمِ نفس بیانش خواهد آمد، بنابراین نقصان امداد برای نظام پژمردگی سبب بالعرض است و تحلیل، برای پژمردگی سببِ بالذات است و فعل هریک از آن‌دو، متوجه به‌سوی غایت است.

۱. و آن اینکه: در نظام کل، همگی منتظم‌اند، و اینکه کُل، نسبت به اسبابی که در بدایات‌اند غایات می‌باشند. «سبزواری»

سپس (گوییم:) مرگ، اگرچه با قیاس به بدنِ جزئی غایت نمی‌باشد، ولی باقیاس به نظامِ واجب غایت است، برای اینکه برای نفس زندگانی جاوید را آماده می‌سازد، و همین‌طور ضعف بدن و پژمردگی آنکه آن‌دو، ریاضات نفس و شکستن و نابودی قوای بدنی را در پی دارد که به‌سبب آن (شکست) آماده برای آخرت می‌شود ـ همچنان که در علم نفس این امر دانسته خواهد شد ـ.

اما زیادی‌ها: برای غایتی از غایات کاین و موجوداند، چون مادّه وقتی که زیاد آمد، طبیعت، صورتی که استحقاقش را دارد به وی می‌بخشد و همانطور که می‌دانی معطلش نمی‌سازد (یعنی بیهوده نمی‌گذاردش) پس فعل طبیعت در آن به‌واسطهٔ غایت است، اگرچه با مجموعش برای بدن غایت نبوده است، و ما چنین ادعایی نداریم که هر غایتی برای طبیعت، لازم است که غایت برای غیر طبیعت هم باشد.

و امّا آنچه که دربارهٔ باران نقل شده ممنوع است، بلکه سبب در آن اوضاع آسمانی است که بدانها قوابل و استعدادات زمینی ـ برای نظام کلی و بازشدن خیرات و فرودآمدن برکات ـ الحاق می‌گردد، پس آنها سبب‌های الهی هستند که دارای غایت دایمی و یا بیشتری در طبیعت می‌باشند.

و پاسخ در شبههٔ سوّم اینکه: قوّهٔ سوزاننده دارای یک غایت است و آن احالهٔ سوخته شده است به همانند جوهرش، و امّا دیگر افعال مانند گره‌زدن و گشودن و سیاه کردن و سفید نمودن و غیراینها از توابع ضروری‌اند و اقسام ضروری را به‌زودی ـ که یکی از آنها غایات بالعرض است ـ خواهی دانست.

در کتاب شفا ـ در ابطال رأی انباذقلس ـ بیانات روشنی که مبتنی بر مشاهدات و شواهد آشکار است آمده، از این‌روی بعضی از آنان (مشائیان) سخن او را حمل بر بخت و اتفاق می‌کنند، درحالی که رمزگویی و آسان‌گویی بوده و یا اینکه برایش ساخته‌اند، به‌دلالت آنچه که وی تحقیق و پژوهش کرده و یافته و از سخنش دانسته می‌شود، نشان بر نیروی سلوک و بلندی مقام وی در علوم دارد.

و از جملهٔ آن دلایل روشن اینکه: در یک قطعه‌جا اگر یک دانه گندم و یک‌دانه جو بیفتد، گندم، گندم می‌رویاند و جو، جو، از این‌روی دانسته می‌شود که گردیدن جزئی از زمین، گندم و جزء دیگر جو، از برای این است که قوّهٔ فاعل آن را به این‌صورت

حرکتش می‌دهد، نه به‌واسطهٔ ضرورت مادّه ـ به‌واسطهٔ تشابه‌شان به‌هم ـ پس اگر اجزای زمین را مختلف فرض کنیم، اختلاف آنها به‌سبب ماهیّت زمینی نبوده، بلکه بدان سبب است که قوّه در دانه، آن خاصیّت را به آن جزء زمینی می‌بخشد، بنابراین اگر بخشیدن آن خاصیّت به‌واسطهٔ خاصیّت دیگری پیش از آن باشد، در این‌صورت تسلسل لازم می‌آید و اگر اینچنین نباشد، قوّه‌ای که در دانهٔ گندم به امانت گذارده شده است، به ذات خود متوجّه به‌سوی غایتی معیّن می‌باشد، وگرنه چرا زیتون، گندم نمی‌رویاند و هندوانه، جو؟

و از آن‌جمله اینکه: غایاتی که از طبیعت صادر می‌گردند، یعنی درحالی که طبیعت معوق و باز ایستاده نباشد، تمامشان خیرات و کمالات‌اند، از این‌روی اگر منجر به غایات ضدّی شوند، این در کمتر است، لذا انسان برای آن سببی عارض می‌طلبد و می‌گوید: این حیوان را چه رسیده که بیمار و لاغر شده؟ و چرا (زمین) گندم و جو نمی‌رویاند؟ و چون چنین باشد، طبیعت متوجه به‌سوی خیر است ـ اگر بازدارنده‌ای آن را بازندارد ـ.

و همچنین اگر ما از طبیعت احساس نارسایی و قصور کردیم، آن را با صنعت یاری می‌کنیم، چنانکه پزشک این کار را انجام می‌دهد، یعنی معتقد است که چون بازدارنده زایل گشت و قوّه شدت گرفت، طبیعت به بخشش تندرستی و سلامتی و خیر روی می‌آورد و این دلالت بر مقصود دارد.

مبحث سوم
در غایات افعال اختیاری

از معطلان دسته‌ای هستند که فعل الهی را خالی از حکمت و مصلحت قرار می‌دهند، و دانستی که طبیعت را غایاتی است و اینکه فعل خفته و فراموش‌کار، جُدای از غایت و مصلحت، برای برخی از قوایی که در حقیقت فاعل آن فعل‌اند نمی‌باشد ـ اگرچه از روی قوّهٔ عقلی و یا فکری نباشد ـ اینان به دلایلی چنگ آویخته‌اند که از لانهٔ عنکبوت (ساختارشان) سُست‌تر است:

از آن‌جمله: در ابطال داعی و مرجِّح (برتری دهنده) به مثال‌هایی جزئی مانند: دو راه

فرارکننده و دو گردهٔ نان گرسنه و دوظرف آب تشنه (که کدام را اختیار می‌کند) چنگ‌زده‌اند و ندانسته‌اند که پنهان ماندن «مرجِّح» از علم آنان، موجب نفی آن نمی‌شود، برای اینکه از جملهٔ مرجّحان ـ برای افعال ما در این عالم ـ اموری است که از ما پنهان می‌باشد، مانند اوضاع فلکی و امور عالی الهی، و به این امر پی‌نبردند که با ابطال دواعی در افعال و اثبات ارادهٔ گزافی، باب اثبات صانع بسته می‌شود، برای اینکه راه اثبات او این است که: جایز بی‌نیاز از مرجِّح نیست، پس اگر ما این قاعده را ابطال کردیم توان اثبات واجب‌الوجود را نداریم، بلکه با ابطال آن راهی برای نظر و بحث و گفتگو باقی‌نمی‌ماند و از امور یقینی سلب اعتماد می‌شود، چون امنیتی از ترتّب نقیض نتیجه بر آن وجود ندارد، و بسا می‌شود که در انسان حالتی پیدا می‌شود که اشیاء را نه آن‌گونه که هستند می‌بیند، این به‌واسطهٔ ارادهٔ گزافی است که آن را به خداوند متعال نسبت می‌دهند، این گروه ـ در دورهٔ اسلام ـ مانند سوفسطائیان‌اند در زمانهای پیشین.

و از آن‌جمله آنکه گذشت: مرجِّح بودن اراده، صفت نفسی است برای آن (اراده) و اینکه: صفات نفسی و لوازم ذات، علّت‌بردار نیست همچنان که علم بودن علم و قدرت بودن قدرت، علّت‌بردار نیست، این هم سخنی است که حاصلی ندارد، برای اینکه با مساوی بودن دوطرف فعل، چگونه به یکی از دوطرف اختصاص پیدا می‌کند؟ و خاصیّتی که اینان (معطّلان از متکلّمان) می‌گویند، هذیانی بیش نیست، برای اینکه اگر اختیار طرف دیگر هم ـ که فرض شده با این طرف مساوی است ـ فرض شود، بازهم این خاصیّت حاصل است.

و از آن‌جمله گفتارشان گذشت که: اراده، پیش از فعل ـ بدون اختصاص به هیچ‌یک از امور ـ متحقق و ثابت است و سپس به کاری ـ غیر کار دیگر ـ تعلق می‌گیرد؛ این سخن در رسوائیشان کافی است، چون اراده‌کننده اراده نمی‌کند که هرچه می‌خواهد اتفاق بیفتد، برای اینکه اراده از صفات اضافی است، لذا ارادهٔ غیرمتعلق به‌چیزی تحقق نمی‌یابد که سپس تعلق به بعضی از اشیاء پیدا کند، آری! وقتی تصور چیزی پیش از وجودش حصول پیدا کرد و یکی از دوجانب امکانش برتری یافت، اراده‌ای که به یکی از آن‌دو اختصاص پیدا می‌کند حصول می‌یابد، پس برتری دادن، بر اراده پیشی دارد ـ چنانکه پیش از این‌هم گذشت ـ .

قویتر از آنچه که اینان گفته‌اند اموری است که پیش از اینان صاحب کتاب مباحث مشرقی آورده است:

نخست آنکه: فلک جسمی است که دارای اجزای متشابه هم است و در آن‌دو نقطه، برای قطبیّت، و دایره‌ای تعیین شده است تا منطقه باشد، و خطی نیز تعیین شده تا محور باشد ـ غیر از دیگر نقاط و دوایر و خطوط ـ با اینکه به‌حسب ذات جایز است که دوقطب، غیر از این دونقطه باشند، و همین‌طور منطقه و محور، به‌واسطه تشابه محل جایز است که دایره بزرگ دیگری (برای منطقه) و خط دیگری (برای محور) باشد.

دوّم اینکه: برای هر فلکی را حرکتی خاص به جهتی معیّن ـ غیر از جهات دیگر ـ هست، با اینکه وقوع حرکت به هریک از آن جهات جایز است، و همین‌طور برای هر حرکتی حدّ و مرزی معیّن از سرعت و کُندی ـ غیر از حدّ و مرز دیگری با برابر بودن نسبت به آن‌دو ـ هست.

سوّم اختصاص هر ستاره‌ای است به جای معیّنی از فلک، با نداشتن خصوصیتی که در آنجا یافت می‌شود ـ نه جای دیگر ـ این به‌واسطهٔ برابر و مساوی بودنِ همه است در طبیعت، ولی عقل، وقوع آن را درجایی دیگر از فلکش جایز می‌داند.

چهارم اختصاص عالم است به مقداری خاص، غیرآنچه که بزرگتر از آن و یا کوچکتر است، با اینکه هردو در نزد عقل جایز است.

پاسخ از شبههٔ اوّل آنکه: این نقطه، بالفعل ـ به‌واسطهٔ حرکتی معیّن ـ پیدا می‌شود، برای اینکه حرکت معیّن موجب تعیین دونقطه می‌شود، و از تعیین آنها تعیّن محوری که بین آن‌دو واقع است لازم می‌آید، زیرا اگر حرکت نبود، دایرهٔ منطقه، که مستلزم تعیّن قطب و محور است تعیّن نمی‌پذیرفت.

و پاسخ شبههٔ دوّم آنکه: اختلاف حرکات از حیث جهت و سرعت به‌واسطهٔ اختلاف مبادی عقلی آنها است [1]، و مقتضی بودنشان برای افلاک و حرکات آنها به‌گونه‌ای است که بهترین نظامها از حرکات آنها پیروی می‌کنند.

و از این پاسخ، پاسخ شبههٔ سوم هم بیرون می‌آید، با اینکه تعیّن موضعی از مواضع

۱. دانستی که هر علّتی را خصوصیتی خاص با معلول خاص خودش است که آن خصوصیّت از ترتّب غیر از این‌طور در معلول خود إبا دارد. «سبزواری»

ستارگان، فقط به‌واسطهٔ ستاره حصول پیدا می‌کند نه پیش از آن، وگرنه بدون آن گودی پُر بود وبعد از وجود آن برایش تبدیل و تبدّل جایز نبود.

و پاسخ شبههٔ چهارم اینکه: هرجسم محدّد [1] و غیر محدّد طبیعت خاصّی دارد که مقدار خاصی از آن جسم را اقتضا دارد، پس غیرآن را این اقتضا نیست، و جایز شمردن عقلی بسا هست که به‌واسطهٔ عدم آگاهی عقل بر خصوصیّت سبب ـ پیش از برهان ـ مخالف واقع باشد.

و ما را رساله‌ای منفرد در حل این اشکالات فلکی هست که همراه با مقدماتی اصولی بوده که آن مقدمات اصولی شک و شبهه را از دل می‌شوید، هرکس آرامش خاطر و اطمینان قلب می‌خواهد، بدان رساله مراجعه نماید.

حاصله آنکه: صاحب اختیار تا هنگامی که نسبتِ معلول، بدو امکانی است، یعنی بدون داعی و اقتضاکنندهٔ صدور آن، صدورش از آن ممتنع است، به‌واسطهٔ ممتنع بودن برتری (یکی از) دو امر مساوی باهم، چون جایز شمردن عاقل و خردمند مر این امر را، جز سخنی از روی زبان ـ بدون تصدیق قلبی ـ نمی‌باشد، پس این داعی همان غایت ایجاد است، و آن گاهی هست که نفس فاعل می‌باشد ـ چنانکه در واجب‌تعالی است ـ چون او در فاعلیّت تام است، پس اگر در فعلش نیازمند به معنایی خارج از ذاتش بود، در فاعلیّت ناقص می‌بود؛ و به‌زودی خواهی دانست که او مسبِّب سببها است، و هرچه که در نخست فاعل است، برای فعلش غایتی سزاوارتر و شایسته‌تر بجز ذاتش نمی‌باشد، چون غایات، مانند یگر سببها مستند بدویند، بنابراین اگر برای فعلش غایتی غیرذاتش بود، اگر این غایت در وجودش مستند بدو نباشد، این خلاف فرض است، و اگر مستند بدو باشد، سخن بازگشت به‌چیزی می‌کند که آن غایت داعی برای صدور این غایت فرض شده است، یعنی غیر ذات او ـ تعالی ـ بودن، و همین‌طور ادامه دارد تا منتهی به غایتی می‌شود که آن غایت عین ذات او می‌باشد.

پس ذات او ـ تعالی [2] ـ غایت همه است، همچنان که فاعل آنها است؛ بیان آن

---

۱. محدّد به معنی تیزی است ولی اصطلاحاً به معنی محدودکننده است «م».

۲. اگر گویی خداوند غایت خلقت را معروفیت ذاتش درحدیث قدسی: کنت کنزاً مخفیا. قرار داده و در قرآن هم فرموده: و ما خلقت الجن و الانس الالیعبدون. ای: لیعرفون، و حکما غایت خلقت را ذاتش به ذاتش قرار داده‌اند، پس توفیق بین آنها چگونه است؟ ←

اینکه: به‌زودی ـ با خواست الهی ـ برایت خواهد آمد که واجب‌الوجود، بزرگترین مبتهج (خشنود) به‌ذات خودش است و ذاتش مصدر و کانون تمام اشیاء و موجودات است، و هر که مبتهج به چیزی باشد، به تمام آنچه که از آن چیز صادر می‌شود ـ یعنی از آن‌حیث که از آن صادر است ـ مبتهج و خشنود است، پس واجب تعالی ارادهٔ اشیاء را دارد، ولی نه برای ذات آنها ـ از آن حیث که ذات آنها است ـ بلکه از حیث آنکه این اشیاء از ذات خودش ـ تعالی ـ صادر شده‌اند، پس غایت در ایجاد عالم، نفس ذات مقدس خودش است، و هرچه که فاعلیّتش نسبت به چیزی این‌گونه باشد، هم فاعل و هم غایت برای آن‌چیز است، حتّی لذّت در ما، البته اگر لذّت آگاه به‌ذات خود بود و ذاتش مصدر فعلی بود، مسلماً ارادهٔ انجام آن فعل را به ذات خود، و برای آنکه آن فعل صادر از ذات خودش است داشت، در این‌صورت هم فاعل است و هم غایت.

پندار و هشدار

در سخنان ایشان (مشائیان) بسیار آمده که: عالی قصد سافل را نداشته و بدان توجهی ندارد، وگرنه لازم می‌آید که وی بدان سافل استکمال یابد، چون وجودش سزاوارتر از عدمش است، و علّت به معلول استکمال نمی‌یابد، (این سخنان) نه ما را زیان می‌رساند و نه منافی آنچه بیان داشتیم می‌باشد، زیرا مراد از محبت و التفات و توجه ـ که از عالی نسبت به سافل منفی است ـ محبت و التفات بالذات و به‌گونهٔ قصد است، نه آنچه که بالعرض و به‌گونهٔ تبعیت است، پس اگر واجب تعالی فعل و اراده‌اش را ـ از آن‌جهت که اثری از آثار ذات و تراوشی از تراوشات فیض و بخشش او است ـ دوست بدارد [1]، از دوست داشتن واجب تعالی مر این فعل را، لازم نمی‌آید

← گویم. معروفیتش عین ذاتش است. همچنان که دیگر صفاتش عین ذاتش است. پس منافاتی نیست؛ و به عبارت دیگر: معروفیتش وجود رابطی‌اش مر انسان کامل را است؛ و به‌عبارت دیگر: غایت معروفیت شهودی و معلومیتش مر علمای بالله را، علم حضوری در غایت است، به‌طوری که نه عالِم و نه عارف باقی نمی‌ماند ـ همچنان که در «طمس» صرف و «محق» محض و فنای از فنا هست «سبزواری»

۱. صدرالمتألهین در شرح اصول کافی ـ درباب اراده ـ می‌فرماید: واجب‌الوجود بالذات از تمام جهات خویش واجب‌الوجود است، در این‌صورت لازم می‌آید که ارادهٔ او به صدور اشیاء علم او به آنها باشد نه چیز دیگر، این همان اراده‌ای است که خالی از اشکال و انفعال است و مقابلی جز نفی محض ندارد. ولی ←

که وجود آن برای او بهجت و سرور و خیر باشد، بلکه بهجت او فقط در این است که آن فعل، بالذات محبوب او است و آن ذات متعالی اوست که هر کمال و جمالی تراوشی و فیضی از کمال و جمال اوست.

قرآن‌خوانی در حضور ابوسعید ابوالخیر ـ رحمةاللّٰه تعالی و قدس‌سره ـ این آیه را می‌خواند که: یحبّهم و یحبونه، یعنی: دوستشان دارد و آنان هم او را دوست دارند (۵۴ ـ مائده) فرمود: واقعاً که او آنان را دوست دارد، چون جز نفس خود را دوست نمی‌دارد، پس در وجود جز او نیست و غیر او همگی صنع و آفرینش اویند، و صانع چون تعریف صُنعش را کند، درواقع خود را تعریف کرده و ستوده، و از اینجا حقیقت آنچه گفته‌اند روشن می‌شود که: اگر عشق نبود، نه آسمانی و نه زمینی و نه صحرایی و نه دریایی پیدا نبود [1]، مقصود آنکه: محبت خداوند به خلق، بازگشت به خودش دارد، پس درواقع، محبوب و مراد، نفس ذات اوست تعالی به‌ذات خود، همچنان که تو چون انسانی را دوست داشتی، آثار او را هم دوست‌داری، چون محبوب تو درواقع آن انسان است، چنانکه گفته‌اند:

دوستی شهر و خانه دل را به شعف و شیفتگی نمی‌آورد
ولی عشق آن‌کس که ساکن آن خانه و شهر است (شیفته می‌سازد)

مبحث چهارم
در غایت کائنات پی‌درپی آیندهٔ بی‌پایان

ما برای بیان این مبحث ناگزیر از آوردن مقدمه‌ای هستیم و آن اینکه: از جملهٔ غایات بالعرض، غایت بالعرضی است که بدان ضروری گفته می‌شود و آن برسه قسم است:

← چون فهم همگان به این معنی از اراده نمی‌رسد، و فقط به‌گونه‌ای که در حیوان است می‌فهمند. یعنی آنچه که ضدّ آن حرکت است و هنگام حدوث اراده شده پیدا می‌شود. امام علیه‌السلام آن را از صفات فعل و از صفات اضافی متجدد قرار داد، مانند آفریدن فلان کس و روزی دادن او. این برای پرهیز از این امر است که اگر ارادهٔ حادث از صفات ذات بود، حق‌تعالی محل حوادث قرار می‌گرفت، و آن مانند علم حادث است، و همان اضافهٔ عالِم بودن حق‌تعالی به حوادث و موجودات خارجی است که آخرین مراتب علم حق‌تعالی می‌باشد. اگر خوانندگان گرامی توضیح بیشتری می‌خواهند به کتاب توحید کافی و شرح آن ــ ترجمهٔ محمد حواجوی جلد سوم صفحه ۳۶۱ به بعد ـ مراجعه کنند. «م»

۱. در این باره ستوده‌اند:

گر عشق نبود، خود نبودی هرگز نه زمین نه آسمانی «م»

نخست امری است که ناگزیر از وجودش است تا آنکه غایت پدید آید، البته بدان شرط که وجودش بر وجود غایت پیشی و تقدّم داشته باشد، مانند صلابت و سختی آهن تا بریدن کامل شود، این را نافع می‌نامند، یا درواقع و یا به‌حسب گمان، و از این قبیل است مرگ و امثال مرگ، چون مرگ، برای نظام نوع و نیز برای نفس ـ همچنان که بدان اشاره کردیم ـ نافع و سودمند است.

دوّم چیزی است که لازم برای ملزوم غایت است و در وجود، با غایت همراه می‌باشد، مانند اینکه برای بریدن ناگزیر از جسم تیره‌گون است، پس گزیری از آن نیست، نه برای تیره‌گون بودنش، بلکه آن (تیره‌گونی) لازمِ آن آهنی است که از آن (برای بریدن) گزیری نیست.

سوّم چیزی است که حصولش مترتب بر حصول غایت است، یا به‌گونهٔ لزوم، مانند پدید آمدن پدیده‌های عنصری از حرکات افلاک، درحالی که غایت حرکت فلکی آنچه که فوق آن (فلک) است می‌باشد؛ و یا نه به‌گونهٔ لزوم، مانند دوست داشتن فرزند تابع را در کار ازدواج ـ برای غایت ـ و آن عبارت از تناسل و باقی‌گذاردن نسل است.

اینها اقسام غایات بالعرض بودند و بدانها ضروری گفته می‌شود، و وجود شرّ در عالم ما از این قسم است ـ یعنی ضروری است ـ زیرا در عنایت الهی که عبارت از جُود و بخشش است، وجود هر خیری لازم و واجب آمده است، و از آن‌جمله مبدأ مرکبات از عناصر چهارگانه می‌باشد، و چون امکان ندارد که وجود آتش به‌سبب نظام آن، جز بر صفت سوزانیدن، رسانندهٔ به غایتِ مقصود شود، از این‌روی لازم می‌آید که برخی از مرکبات را تباه سازد، امّا اینکه چگونه آتش به آنچه که تباهش می‌سازد می‌رسد، به‌واسطهٔ آن چیزی است که حرکات افلاک ـ که صادر از تدبیر الهی و نظام واجبی هستند ـ آن را واجب و لازم می‌سازد، پس ضرورت، با قیاس به افراد شرّ، ضرورت است و با قیاس به امری دیگر و یا نظام کلّی، غایت است، چنانکه درباب خیر این مطلب گفته آمد و با خواست‌الهی به‌زودی تو را درباب عنایت الهی توضیحات بیشتری داده خواهد شد.

و چون اینها بیان شد گوییم: اما سخن در پدیده‌های کائن فاسد (کون و فساد): لازم است دانسته شود که غایت ذاتی برای طبیعت تدبیر و اداره‌کنندهٔ عالَم، وجود شخص معینی از نوع نمی‌باشد، بلکه غایت ذاتی آن است که ماهیّاتی نوعی پدید می‌آیند که

وجودشان دائمی است، پس اگر امکان داشت که یک‌شخص از آن (ماهیّات نوعی) باقی‌بماند، در این‌صورت نیاز به تعاقب و از پی‌هم آمدن اشخاص نمی‌بود، بنابراین از آن جز یک شخص پدید نمی‌آید ـ چنانکه در خورشید و ماه این‌گونه است ـ و اگر امکان باقی‌ماندن یک شخص نبود ـ همچنان که در کائنات تباه شونده (کون و فساد) است ـ در این‌صورت نیاز به اشخاص از پی‌هم آینده می‌بود، البته نه از آن جهت که این کثرت ذاتاً مطلوب و پسندیده است، بلکه از آن حیث که حصول مطلوب بالذات ـ جز با این (کثرت) ـ امکان‌پذیر نیست، پس «بی‌نهایت» و بی‌پایانی در اشخاص، غایت عرضی است نه ذاتی، بنابراین غایات ذاتی متناهی‌اند؛ این بیان غایت طبیعت، که تدبیرکنندهٔ نوع است می‌باشد.

اما غایت طبیعت شخصی: آن عبارت از بقای شخص معیّنی می‌باشد و آن را غایتی جز این نیست.

اما حرکت فلکی مستمر و دائمی: مقصود از آن ـ چنانکه به‌زودی خواهی دانست ـ استخراج اوضاع امکان‌پذیر از قوّه به‌فعل می‌باشد تا برای نفوس آنها تشبّه و همانندی به کامل حصول پیدا کند، و این چون جز به‌سبب تعاقب و از پی‌هم آمدن اوضاع جزئی امکان‌پذیر نیست، از این‌روی اوضاع از پی‌هم آینده و متعاقب، غایاتی عرضی، مانند کائنات عنصری ـ چنانکه شنیده‌ای ـ گردیدند.

اما مقدمات و نتایج: لازم است دانسته شود که مراد از متناهی بودن علّت غایی این است که جایز نیست برای یک فاعل در یک فعل، غایتی پس از غایت دیگر... تا بی‌نهایت باشد، ولی اینکه برای افعال فراوان غایاتی فراوان هست، این جایز است، و اینجا برای هر قیاسی یک غایت معیّنی است، و برای نفس ـ در این قیاس ـ غایتی غیراز آن غایت نمی‌باشد، پس محال بودنی در آن نیست.

۲۳
فصلی
در فرق بین غایت و خیر

بدان که علّت غایی یا تحت کون (و وجود) واقع است و یا اینکه برتر از کون است،

پس اگر تحت کون واقع است، یا این است که در قابل موجود است، مانند وجود صورت خانه در گِل و خشت ـ مثلاً ـ برای بنا، و یا این است که در نفس فاعل موجود است، مانند خانه ساختن، و در تمامی غایت، درواقع همان سبب اوّل است نسبت به دیگر علتها، و این بدان‌جهت است که تا غایت در نفس فاعل تصویر و تصور نشده باشد، جایز نیست که فاعل، فاعل باشد، ولی آن (غایت) نسبت به دیگر علتها در وجود خارجی، معلول است، اگر تحت کون واقع باشد.

پس در قسم اوّل آن (یعنی موجودِ در قابل و فاعل) گوییم: وقتی (خیر) قیاس با فاعل شود، یعنی از آن حیث که تصورش محرّک آن و علّت آن ـ چون فاعل است ـ می‌گردد، غایت و هدف است و وقتی که قیاس با حرکت شود، نهایت است نه غایت، چون غایت اصل شئی است، پس جایز نیست که با وجودش، شئی باطل شود، بلکه استکمال می‌یابد، ولی حرکت با به‌پایان رسیدنش باطل می‌شود؛ و چون قیاس با فاعل ـ از حیث استکمالش بدان ـ شود و پیش از این در آن بالقوه بوده، این خیر است، چون زایل‌کنندهٔ قوّه، مکمّل است و عدم، شرّ؛ پس حصول و وجود بالفعل، خیر است؛ و چون قیاس با قابل ـ از آن حیث که قابل است و بدان بالفعل گردیده ـ شود، صورت است، بنابراین با امور چهارگانه نسبت دارد و با هر حیثیتی دارای نامی خاص می‌باشد.

و در قسم دوّم (یعنی موجودِ در فاعل و قابل): در این‌صورت، آن صورت و یا عرضی است در فاعل، که چون از حیث استکمالش بدان نسبت داده شود، خیر است، و از آن‌جهت که مبدأ حرکت وی می‌باشد غایت است؛ و تحقق و ثبوت یافته که هرغایتی، به اعتباری غایت است و به اعتبار دیگر خیر، یا حقیقی و یا گمانی، مانند برخی از حرکاتی که مبدأ آن تخیل صِرف است، بدون قصدی فکری و طبیعی.

و این را باید بدانی که غایت فاعل قریب که چسبیدهٔ به مادّه برای تحریک و جنبش مادّه است، صورت در مادّه است، و آنچه که غایتش صورت در مادّه نیست، آن فاعل قریب نمی‌باشد، پس اگر اتفاق افتاد آنکه غایتش صورت در مادّه است و آنکه غایتش صورت در مادّه نیست، یک‌امر باشد، در آن‌صورت فاعلیّتش به‌واسطهٔ نزدیکی و دوری مختلف می‌باشد و مباشرت و واسطه برای تحریک و عدم آن است، و صورت حاصل در مادّه، غایتی برای آن بالذات ـ به یکی از دوجهت ـ می‌باشد، و به دیگری بالعرض،

مانند اینکه انسان خانه‌ای را برای سکونت می‌سازد، پس وی از آن‌جهت که طالب سُکنا است، علّت است برای ساختمان بودن آن، پس سکونت‌کننده علّت نخستین است برای ساختمان، و از آن‌جهت که ساختمان است، معلول او ـ از جهتی که در آن سُکنا دارد ـ می‌باشد، پس آن از حیثی که ساختمان است، علّت قریب است، از این‌روی غایتش ـ به اعتبار اوّل ـ صورت در مادّه نیست، و به اعتبار دیگر که بدان چسبیده، صورت و هیأت در ساختمان خانه می‌باشد.

۲۴
فصلی
در فرق بین خیر وَ جُود و بخشش

دانستی که غایت گاهی به‌حسب گونه‌ای از وجود، فاعل برای فاعل ـ از آن‌روی که فاعل است ـ و علّت‌غایی برای فعل بوده، و به‌حسب گونهٔ دیگری از وجود، معلولِ معلول خود است، پس آن را بدین‌گونه از وجود، می‌توان قیاس با فاعلی که بدان استکمال می‌یابد، و نیز قیاس با فاعلی که از آن صادر می‌شود کرد، پس آن اگر با فاعلی که به آن، و یا به چیزی که آن را پیروی می‌کند منفعل نمی‌شود قیاس شود، جُود و بخشش است، و اگر قیاس با فاعلی که منفعل می‌شود گردد، خیر است، و خیر چیزی است که هر موجودی آن را می‌طلبد، و آن وجود و یا کمال وجود است.

اما جُود و بخشش [۱]: آن عبارت از بخشش چیزی است که سزاوار است ـ امّا نه برای عوض و تلافی ـ بنابراین بخشندهٔ آنچه که درخور بخشش شده نیست، جواد و بخشنده نمی‌باشد، مانند اینکه کسی چاقویی را به کسی ببخشد تا بدان مظلومی را بکُشد، و همین‌طور کسی که فایده‌ای را عطا می‌کند تا به‌جای آن عوضی گیرد، خواه این عوض سپاس و یا ستایش و یا آوازه باشد و یا خوشحالی و سرور باشد، بلکه جواد و بخشنده کسی است که غیر را کمالی در جوهر و یا در افعالش ـ بدون اینکه در مقابل آن عوضی به هیچ‌وجه از وجوه بخواهد ـ ببخشد.

۱. چون فرق بین جُود و خیر را که در غایات استعمال می‌شود بیان داشت، آغاز در بیان خیر و جود مطلق می‌کند. «سبزواری»

پس هر فاعلی که برای غرض و هدفی فعلی را انجام دهد که منتهی به شِبه عوضی بشود، این شخص جواد و بخشنده نیست، بلکه معامله‌گرِ عوض‌خواه است، پس ناقص و فقیر است، چون چیزی را می‌بخشد تا چیزی بهتر و نیکوتر از آن حاصل کند، و هرکس که سزاوارتر از او است فعلی را انجام می‌دهد، اگر از او صادر نشد، او فاقد کمال است و درنتیجه در ذاتش ناقص است، و اگر کمالش موقوف بر امری از امور باشد، فقیر است، و اگر این امر، به‌کمال رسانیدن غیرخودش و یا نفی فقر از او و یا رسانیدن خیر بدو باشد، حصول چیزی از آن برای غیرخودش و «لاحصول» آن برای خودش می‌باشد، اگر هردو ـ با قیاس بدان فاعل ـ به‌منزلهٔ یکی باشند، پس او را هیچ داعی و خواستی بدان چیز نبوده و هیچ برتری‌دهنده‌ای برای حصول آن خیر برای غیرخودش نمی‌باشد، پس صدور فعل از او، در حد امکان است، برای اینکه غرض و هدف عبارت است از اقتضاکنندهٔ فعل، و غیر موجب ـ غرض و هدف نیست ـ و اگر آن‌دو به‌منزلهٔ یکی نباشند ـ در پایان کار، بازگشت به غرض و هدفی که متصل به ذات او است پیدا می‌کند، برای اینکه سئوال «لِمَ ـ چرا» پیوسته در غرض و هدف تکرار می‌شود تا آنکه ذات فاعل به خیری می‌رسد که بدو بازمی‌گردد و یا شرّی را از وی نفی می‌کند، در اینجا است که سئوال تمام می‌شود، چون حصول خیر برای هرچیزی و زایل شدن شرّ از آن، مطلوب بالذات است، برای اینکه اراده و طلب، خاص کسی است که عاشق ذات خودش است، پس هرموجودی معشوق خود ـ یعنی ذات خودش ـ را می‌طلبد.

پس روشن شد که هر طالبِ هدف و غرضی ناقص است؛ خلاصه آنکه هر طالبِ هدفی چیزی را می‌طلبد که ندارد؛ این خلاصهٔ آن چیزی بود که ما در کتاب‌های اینان یافته‌ایم.

پی‌گیری و حصول‌یابی

بدان که توجه و نگرش در علتهای غایی، درواقع از امور حکمت ـ و بلکه برترین اجزای حکمت ـ است، و آنچه که در کتاب‌ها (از حکمت) بیان داشته‌اند، در تعریف آن مساهله و سهل‌انگاریهای بسیار شده و حرفهایی نادرست گفته شده که جز با سخن

استوار و تحقیق تمام اصلاح نمی‌گردد، پس سخن گفتن در تبیین و توضیح آن و ایفای حقوق آن ـ در رهایی از شک‌هایی که بدان وارد کرده‌اند ـ به مقدار وُسع و توان لازم و واجب است، بنابراین گوییم:

اگر آن‌گونه که باید نظر و اندیشه دربارهٔ علت غایی نمایی، نظر کنی، آن را در واقع دائم، عین علّت فاعلی خواهی دید و تغایر و جدایی را به‌حسب اعتبار مشاهده خواهی کرد، برای اینکه گرسنه ـ مثلاً ـ می‌خورد تا سیر شود، او می‌خورد چون گرسنگی را تخیّل کرده، بنابراین شروع می‌کند که وجود گرسنگی را استکمال بخشد، لذا از مرز تخیّل به مرز عین و شهود می‌رسد، پس او از آن‌جهت که گرسنه تخیّلی است، هم اوست که می‌خورد تا سیر وجودی گردد، پس سیرِ تخیّلی همان علّت فاعلی است برای آنچه که فاعلِ تام قرار داده می‌شود، و سیرِ وجودی همان غایتی است که مترتّب بر فعل می‌باشد، بنابراین خوردن، صادر از سیری است و هم مصدر سیری، ولی با دو اعتبار مختلف، پس آن بنابر اعتبار وجود علمی، فاعل و علّت‌غائی است و به‌اعتبار وجود عینی و خارجی، غایت.

بدان که علّت غایی از فاعل جُدا نیست، و غایت مترتّب بر فعل نیز به‌حسب استکمال بدان باز می‌گردد، پس روشن شد که تقسیم‌بندی آنان مرغایت را به آنچه که در نفس فاعل است ـ مانند سرور و خوشحالی ـ و به آنچه که در قابل است و به آنچه که در غیر آن‌دو می‌باشد ـ مانند رضا و خشنودی ـ راست و درست نیست، برای اینکه دو بخش آخری درواقع به بخش اوّل ـ یعنی به آنچه که در نفس فاعل است ـ بازمی‌گردند، برای اینکه بَناکننده بَنا را نمی‌سازد، و محصِّل و به‌دست آورندهٔ رضا و خشنودی انسانی به‌واسطهٔ فعلش، تحصیل نمی‌کند مگر برای مصلحتی که به‌نفس خودش بازمی‌گردد، خواه مراد از غایت آن‌چیزی باشد که فاعل را فاعل قرار می‌دهد و یا آنچه بر فعل فاعل مترتب می‌شود ـ ترتّب ذاتی ـ و همین‌طور تقسیم‌بندی دیگرشان که گاهی غایت، نفس آن‌چیزی است که حرکت بدان منتهی می‌گردد و گاه دیگر غیرآن است، چنانکه ما این مطلب را دربارهٔ کسی که مکانی را به‌جهت ملالت از غیرآن و یا ملاقات دوستی می‌طلبد بیان داشتیم، چون اگر اولویّت و یا طلب سرور و خوشحالی و یا بهره‌یابی‌ای نبود که به‌نفس بازگردد، تصوّر حرکت ارادی نمی‌شد.

ممکن است از این آخری ـ نه آنچه که برخی از آنان بیان داشته‌اند ـ عذر آورده شود که مراداز غایت در این تقسیم‌بندی و تقسیم‌بندی دیگر عبارت از نهایتی است که مترتّب بر فعل است، چون پیش از این گذشت که غایت به این معنی نیز لازم است که به فاعل بازگردد ـ اگرچه به‌حسب گمان باشد ـ البته اگر بازدارنده‌ای نباشد، بلکه مراد از آن این است که غایت به‌حسب ماهیّت یا نفس چیزی است که حرکت بدان منتهی می‌گردد و یا غیر این است.

سپس بدان که در سخنان ایشان آمده که افعال الهی معلّل به اغراض و غایات نیستند، و بر زبان ایشان بسیار می‌گردد که خداوند متعال غایت غایتهاست و هم او مبدأ است و هم غایت، و در کلام الهی آمده که: الاالی الله تصیرالامور، یعنی: آگاه باشید تمام کارها به‌خداوند بازمی‌گردد (۵۳ ـ شوری) و: وان الی ربک الرجعی، یعنی: بازگشت به سوی پروردگار تو است (۸ ـ علق) و غیراینها که بی‌شمار است، پس اگر مراد از نفی تعلیل (علّت) از فعل خداوند متعال، نفی این از او ـ از آن‌جهت که آن غیرذاتش است ـ می‌باشد، این‌چنین است، چون پیش از این گذشت که فاعل نخستین لازم است که در فاعلیّتش تامّ و کامل باشد، به‌طوری که در فاعلیّت موقوف بر غیرخودش نباشد، ولی از این امر، نفی غایت و غرض و هدف از فعل او مطلقا لازم نمی‌آید، همچنان که پیش از این دانستی، پس می‌توانی علم او ـ تعالی ـ را به نظام خیر ـ که آن نظام عین ذات او است ـ علّت غائی و غرض در ایجاد قرار دهی.

اگر گویی: علّت‌غایی ـ همان‌گونه که بدان تصریح کرده‌اند ـ عبارت است از آنچه که فاعلیّتِ فاعل را اقتضا می‌کند، پس لازم است که غیرذات فاعل باشد، یعنی ضرورت مغایر بودن اقتضاکننده با اقتضا شونده.

گویم: این سهل‌انگاریها در سخنان آنان فراوان است، چون بسیار شده که آنان اقتضا را اطلاق بر معنی اعم و فراگیرتر از آن که مطلقِ عدمِ انفکاک است کرده‌اند، این به‌واسطهٔ اعتمادی است که بر فهم ماهرِ در علوم دارند، زیرا برهان و ضرورتی قائم بر این نیست که لازم است فاعل، درواقع غیرغایت باشد. چون فاعل موجودی است که وجود می‌بخشد و غایت چیزی است که برای آن وجود بخشیده می‌شود، خواه عین ذات فاعل باشد و یا برتر از آن، آیا این‌گونه نیست که اگر ما غایت را امری قائم به‌ذات

خود فرض کردیم و این امر مصدر فعل ذاتی باشد، فاعل و غایت خواهد بود؟ پس دانسته شد که مراد حکما از غایتی که آن را از فعل خداوند متعال نفی می‌کنند، آن غیر نفس ذات او ـ تعالی ـ از کرامت و ستایش و ثنا و یا رسانیدن سود به غیر و یا غیراینها از اشیائی که مترتّب بر فعل اویند ـ بدون توجه بدانها از جانب قدس الهی ـ می‌باشد.

اما غایت به‌معنی اینکه علم او [1] به نظام خیر که عین ذات اقدس او می‌باشد، داعی است او را به دِهش خیر ـ به‌گونه‌ای که نخست بیانش داشتیم ـ و این چیزی است که تحقیق و برهان راهنمایی می‌کند و خردِ خردمندان و اندیشه و ذهن بزرگان و متفکران بدان گواهی می‌دهد، و ابن‌سینا در کتاب تعلیقات بر شفا به این مطلب تصریح کرده و گفته: اگر انسانی کمالی را که واجب‌الوجود بالذات است دانست و سپس اموری را که پس از اویند بر مثال او تنظیم نماید، به‌گونه‌ای که آن امور در غایت نظام باشند، مسلماً غرض و هدفش درواقع، واجب‌الوجود با لذاتی است که عبارت از کمال است، پس اگر واجب‌الوجودِ به ذات خود همان فاعل باشد، همونیز غایت و غرض است؛ پایان سخن ابن‌سینا.

سپس گوییم: همانطور که مبدأ اوّل، غایت اشیاء به‌معنی مذکور است همین‌طور غایت اشیاء به این معنی هم هست که: تمام موجودات و اشیاء طالب کمالات خودشانند و در تحصیل و کسب این کمالات تشبّه و همانندی بدانها ـ به‌حسب آنچه که دربارهٔ آنها می‌توان تصور کرد ـ پیدا می‌کنند، بنابراین هریک از آنها را عشق و شوقی ـ خواه ارادی و خواه طبیعی ـ به او است.

و حکمای متألّه حکم به سریانِ نورِ عشق و شوق در تمام موجودات ـ با تفاوت

۱. از آن‌جهت علم است که علّت غائی در هرجایی که باشد عبارت از علم به ثمره و نتیجه فعل است، و چون علّت غایی در این فعل مطلق، ذات اقدس الهی است، پس این علم همان علمِ ذات است به‌ذات خود که عبارت از علم کمالی اجمالی او است به معلولات خودش ـ نزد مشائیان ـ و مراد از آن علم تفصیلی بدانها ـ که عبارت از صور مرتسمه‌اند ـ نیست، چون عین ذاتش نمی‌باشد، و نزد ما علم او به ذاتش، علم اجمالی او است به معلولاتش ـ در عین کشف تفصیلی ـ چون بسیط الحقیقه تمام موجودات ـ به‌گونهٔ اعلا و تمام‌تر ـ می‌باشد، و مصنف قدس‌سرّه از آن‌جهت فرمود: علم او به نظام خیر، که علّت غایی در تمام مواضع عبارت از علم به خیر است که مترتّب بر فعل می‌باشد، و فعل در اینجا وجود است که تمامش خیر است و بر آن، خیرِ خیرات مترتّب می‌گردد، و این علم از آن‌جهت داعی است که چون فعلی است و علم فعلی علّت برای فعل است و نیاز به فکر و اندیشه ندارد. «سبزواری»

طبقاتشان ـ کرده‌اند، پس تمامی کائنات مانند مُبدعات در فراگیری شوق و فراچنگ آوردن صید از این دریای ژرف‌اند و معترف به وحدانیّت و یکتایی حقِ قدیم، پس هر گروهی را جهتی هست که روسوی آن می‌کند (مضمون آیه۱۴۷ سورهٔ بقره) و به‌سوی او بانگ طرب و شادی می‌زند و با آتش شوق، نور وصول و وصال را نزد او فرامی‌گیرد، و در کتاب‌الهی بدین مطلب اشاره شده و فرموده: وان من‌شئی الّا یسبح بحمده، یعنی: موجودی نیست مگر آنکه به ستایش او تسبیح‌گو است (۴۴ ـ اسراء)

بیان این مطلب آنکه: هریک از هویّات تدبیرکننده و انیّات صوری به طبع خود برای رسیدن به کمال خویش که عبارت از خیریت هویتش که بهره‌ور و مستفاد از آنچه که خیر اوّل است در ستیز و کوشش است و از نقصی که بدو اختصاص دارد، یعنی شریّت او که برانگیخته شدهٔ از هیولا و عدم‌ها است، فراری می‌باشد، تحقق و ثبوت می‌یابد که هریک از آنها را «تَوَقان» [1] طبیعی و عشقی غریزی به‌سوی خیر است، پس خیر، به ذات خود معشوق است، برای اینکه اگر خیریّت به ذات خودش معشوق نبود، طبایع باهم برادری و برابری نمی‌کردند و همتها بسنده بر ایثار آن (خیریّت) در تمام تصرفات خود نمی‌نمودند، بنابراین خیر، درواقع مبدأ این عشق او و شوق بدو در هنگام جدائیش ـ البته اگر از امور جدایی‌پذیر باشد ـ و یگانگی بدو ـ در مقام وجودش ـ می‌باشد، برای اینکه هریک از موجودات، هرچه را که ملایم و سازگار بااو (و طبع او) است می‌پسندد و نیکو می‌دارد و هنگام فقدانش (برای رسیدن به او) ستیز و کوشش می‌نماید.

پس خیر، عاشق خیر است، یا از جهت اختصاص بدان ـ اگر از خیرات خاصّ امکانی باشد ـ و یا مطلق، و آن خیر واجبی و وجود صِرفی است که هیچ آمیزشی با شرّیّت و عدم ندارد و نوری حقیقی است که تاریکی و ظلمی ندارد؛ و علّت عشق چیزی است که از جانب معشوق رسیده و یا می‌رسد، و هرچه خیریّت فزونی یابد،

۱. حضرت امیر سیدعلی همدانی ملقب به «علی‌ثانی» در شرح قصیدهٔ خمریّهٔ فارضیه در کتاب مشارب الاذواق (تصحیح محمدخواجوی ـ از انتشارات مولی) در صفحه ۴۵ گوید: بعضی از اهل عرفان اصول و مراتب و صفات محبت را به اعتبارات ذکر کنند، چون صبابت و شوق و رَمَقَه و وَمَقَه و وُدّ و خُلّت و حُبّ و تَوَقان و عشق و هویٰ و غیره، و شوق و صبابت و تَوَقان و هوی و اشجان و رَشجان و غیره همه از عوارض و لوازم محبت‌اند نه نفس محبت، و برق و وجد و ذوق و شُرب و رَیّ و سُکر از مقدمات و عوارض و لوازم محبت‌اند. «م»

وجود شدّت یافته و شایستگی معشوق بودن بیشتر شده و عاشق خیر شدن افزونی می‌یابد، ولی موجودی که مبرّای از آمیزش قوّه و امکان است، چون غایت در خیریّت است پس غایت در معشوقیّت و غایت در عاشقیت است، بنابراین عشق او کاملترین و تمامترین عشق است.

و صفات الهی ـ چنانکه به‌زودی خواهی دانست ـ از ذات متمایز و جُدا نیستند، بنابراین عشق، در آنجا صریح (خالص) ذات و وجود است، و دیگر موجودات یا این است که وجودشان عین عشقشان است و یا برانگیختهٔ از آن، و برترین موجودات از جهت عشق عقول فعّال‌اند که تجلی نور الهی را ـ بدون واسطه و وسطی و بدون تفکّر و اندیشه و یاری گرفتن از حسّ و یا تخیّل ـ قابل و پذیرایند، و آنها (یعنی عقول فعال) فاعل امور متأخرِ سافل و پائینی، به‌واسطهٔ عالی و بالایی پیشین، و نیز فاعل امور خسیس و پست ـ به‌واسطهٔ شریف (پیشین) ـ می‌باشند؛ پس از آن نفوس عالی الهی هستند که به‌واسطهٔ عقل فعال آنها را از قوه به‌فعل بیرون آورده و بدانها نیروی تصور و تمثّل و نگهداری تمثّل شده را در آنها، و آرامش یافتن بدانها را می‌بخشد؛ پس از آن قوای حیوانی و سپس نباتی است، پس هریک از آنها را عبادتی الهی است [۱] که درخور و سزاوار آنها است و به مقدار امکان، تشبّه و همانندی به مبدأ اعلای خودشان پیدا کرده و حکایت از تدبیر آن (مبدأ) مر اشیاء را می‌نمایند.

عبادت موجودات علوی و بالایی: بیانش به‌زودی درجای خودش خواهد آمد؛ اما عبادت سفلی و پائینی: هریک از آنها را انقیاد و فرمانبرداری از عالی، و خضوع و فروتنی و اطاعت نسبت به آنکه برتر و شریف‌تر از او و نزدیک‌تر به عالم اعلا و بالایی است و بر سافل و پائینی خیر را فرو می‌افشاند هست.

به (عبادت) جواهر معدنی و قبول و پذیرششان مرنقش و طبع را و انقیاد و

۱. این عبادت فطری تکوینی است و راهی جز طاعت بدان نیست، چون اوامر و نواهی یا تشریعی تکلیفی هستند و یا تکوینی فطری، بنابراین تمام ماهیّات بر قبول کلمه «کن» سرشته شده و مفطوراند و آن امراللّهِ وجودی است و هر مولودی بر قبول کلمات قوای فعلیه سرشته شده و آن اوامر الهی است که تعلق به مواد دارد و همهٔ آنها اوامر تسخیری‌اند؛ پس همان‌گونه که حکم شرعی خطاب‌اللّه است که تعلّق به افعال مکلفان از حیث اقتضا و تخییر (اختیار نمودن) دارد، همین‌طور حکم تکوینی عبارت از خطاب تکوینی تسخیری است که تعلق به ماهیّات و مواد ــ از حیث وجوب و امکان ــ دارد، وجوب از آنجا و امکان از اینجا. «سبزواری»

فروتنیشان برای گداختن و چکش خوردن بنگر! اینها اقرار و اعتراف و خضوع و خشوع این موجودات است نسبت به مبدأ، پس هر موجودی که از حیث قبول و پذیرش، سریع‌تر و تندتر، و از جهت صورت، بهتر و تابناکتر است، آن برتر است، و هر موجودی که از این امر در غفلت و بی‌خبری است و بدان بهره‌مند نمی‌شود ـ مانند سنگهای سخت و غیرآن در صلابت ـ آن پست‌تر است.

سپس به (عبادت) قوای نباتی، و آنچه حرکات که از آنها آشکار می‌شود، و به‌طرف راست و چپ گشتنشان باهوا بنگر! چنانکه شاعر پارسی‌گوی گوید:

درخت سرو به باد شمال پنداری　　　همی فشاند دست و همی گذارد گام

پس آن هم سجده‌کننده است و هم رکوع‌کننده و تسبیح‌گوی و تقدیس کننده، با برخورد برگهایش به‌هم و حرکات شاخه‌هایش و آشکار کردن غنچه‌ها و گلهایش و تسلیم نمودن میوه‌اش به حیوان (طبقهٔ برتر)، و ستیزگر و سرکش آن نباتی است که بدان بهره‌وری حاصل نشود و جز سزاوار آتش نباشد.

سپس به (عبادت) حیوان و خدمتش به انسان و رفتنش با او ـ هرجا که رود ـ بنگر که بارهای سنگین را به شهر و سرمنزلی حمل می‌کند که خودتان جز با سختی و جان کندن آنرا نمی‌توانستید انجام دهید، و دسته‌ای از آنها هم سرکش و با نخوت و عصیانگرند و از اطاعت انسان سرکشی می‌کنند، مانند درندگان و انواع ددان.

پس از آن به عبادت انسان و تشبّه و همانندیش به مبدأ اعلا در علم و عمل، و ادراکش مرمعلومات را و تجرد و رها شدنش از جسمانیات بنگر! پس عبادت او برترین عبادات زمینی است و معرفتش هم برترین معارف حیوانی می‌باشد [1]؛ و او را فضیلت

۱. این عبادت را مقیّد به زمینی و حیوانی نموده، برای اینکه عبادت او کجا با عبادات افلاک و فلکیّات قابل مقایسه است؟ چون آنها را چشم برهم نهادن و خواب و سستی بدنی نیست، عبادتشان پیوسته و مدام خدای راست و درماندگی و رنجوری نیست، و معرفت او کجا با معرفت فرشتگان معصوم ـ به‌ویژه مقربان ـ قابل ملاحظه است؟

دوست کجا و تو کجا ای دغل　　　نور ازل را چه به «بل هم اضل»

ولی در این نوع اخیر (انسان) صنفی هست که از فرشته برتر است ـ تا چه‌رسد به فلک! ـ

نه فلک راست مسلم نه مَلک را حاصل　　　آنچه در سرّسویدای بنی آدم از اوست

آنان خلاصه و برگزیدهٔ خداوند معبود و نخبهٔ عالم وجوداند، به‌ویژه محمدیّون آنان، آنان که گفته‌اند:
روح‌القدس در جنان صاقوره از نوبر باغ ما برخورده، و دربارهٔ رئیس و سرور ایشان گفته شده: ←

نطق (ادراک کلیات) و شرف قدرت و کمال خلقت می‌باشد، و فرورفتهٔ در معصیت، از حیوان و نبات و معادن پست‌تر است و به پائین‌ترین مراتب فرود می‌آید، برای اینکه جواهر معدنی صورت را پذیرفته و او نپذیرفته است، و درخت سجده و رکوع برای پروردگارش می‌کند و این سجده نمی‌کند، و حیوان فرمانبردار انسان است و این فرمانبردار پروردگارش نیست و نه او را می‌شناسد و نه به یکتایی می‌ستایدش، و از این غفلت و بی‌خبری و فراموشی به خداوند پناه می‌بریم.

پس تشبّه و همانندیش به مبدأ متعال به‌حسب قوّهٔ نظری، در ادراک معقولات است و به‌حسب قوّهٔ عملی، در تصرفات او در بدن و قوای بدن است، مانند تصرف و تدبیر او مر قوّهٔ حسّی را، تا از جزئیات، اموری کلی را انتزاع نماید، و یاری گرفتنش در تفکّر از قوّهٔ متخیّله است تا بدان، به ادراک غرض و هدفش در امور عقلی برسد، و مانند

← احمد ار بگشاید آن پرّ جلیل — تا ابد مدهوش ماند جبرئیل

بلکه مطلق این صنف (یعنی اولیای امّت محمدی). شیخ فریدالدین عطار نیشابوری قدس سره در این‌باره سروده:

روز و شب این هفت پرگار ای پسر — از برای تو است برکار ای پسر
طاعت روحانیون از بهر تو است — خلد و دوزخ عکس لطف و قهر تو است
قدسیان یکسر سجودت کرده‌اند — جزو و کل غرق وجودت کرده‌اند
از حقارت سوی خود منگر بسی — زانکه ممکن نیست پیش از تو کسی
ظاهرت جزو است و باطن کلّ کل — خویش را قاصر مبین در عین ذُلّ
چون درآید وقت رفعتهای کل — از وجود تو است خلعتهای کُل

رمز این قضیه و راز آن اینکه: انسان کامل بالفعل تحت اسم اعظم واقع است و آن اسم جلاله (الله) است، و فرشته تحت اسماء تنزیهی ـ مانند «سبوحٍ قدوس» واقع است، و فلک تحت اسم «دائم رافع رب» و امثال اینها واقع است، پس انسان معلّم تمام اسماء تنزیهی و تَشبیهی است، آیا نمی‌بینی که روح دائمی فلک، روح مضاف است و روح این‌گونه از انسان، روح مرسل است که از خانهٔ جسم طبیعی و بلکه مثالی ـ بلکه از هردو عالم صوری ـ مطلق و آزاد است که خلع نعلین کرده و دوکون را به دور می‌اندازد، و فرشتهٔ مقرّب اگرچه روح مطلق است، ولی معلم تمام اسماء تنزیهی و تشبیهی نمی‌باشد، این دسته از انسان‌ها ختم‌کنندگان در زنجیرهٔ صعودی‌اند، و اینان همان عقول صاعداند که بی‌نیاز از استعمال بدن و آلات بدن می‌باشند، گویی که از لباس بدنشان بیرون آمده و کالبدها را رها کرده‌اند، این ختم‌کنندگان در مقابل و به‌اِزاء عقولی هستند که آنها فواتح و گشایندگان زنجیرهٔ نزولی‌اند، و اگر حجاب و مانع کوچکی هم مانده، به‌زودی به‌کلّی برطرف خواهد شد، چنانکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام هنگام خلع (بدن) فرمود: به خدای کعبه سوگند که رستگار شدم. پس عبادت آنان از جهت کیفی برتر از عبادت فلک است، چون بسا عمل اندکِ خالصانه، بر عمل فراوان بسیار برتری دارد، همین‌طور است معرفت ـ نسبت به فرشته ـ زیرا انسان کامل خدای را به تمام اسمائش می‌شناسد، و در اینجا شاید مراد مصنّف قدس سره انسان بشری ـ از آن‌روی که بشر است ـ می‌باشد. «سبزواری»

تکلیف و وادار کردنش مرقوّهٔ شهوی را در سوداگری ـ بدون هیچ‌قصد (سود) بالذاتی ـ به لذت، بلکه به‌واسطهٔ تشبّه و همانندیش به علّت نخستین است در باقی نگهداشتن انواع، و به‌ویژه برتر آنها ـ یعنی نوع انسانی ـ و مانند تکلیف و وادار کردنش مر قوّهٔ غضبی را در ستیز با پهلوانان، و عهده‌دار شدن جنگ را برای راندن دشمن از مدینهٔ فاضله و اُمّت صالحه؛ بنابراین از شدت نطقیّت او افعالی مانند تصور معقولات و تمایل به مرگ و آخرت و عشق به همسایگی خداوند رحمان از او ظهور می‌کند؛ آنچه را که گفتیم نیکو بفهم و آن را جدی تلقی کن ـ نه شوخی ـ برای اینکه برخی از آنها اگر چه در صورت اقناعی و خطاب بیان است، ولی تمام رمز و رازهایی هستند که چون پی‌گیری کنی تو را به برهان می‌رسانند.

مقصود آنکه: تمام اشیاء، از عقول و نفوس و اجرام فلکی و عنصری، تشبّه و همانندی به مبدأ اعلا، و عشق طبیعی و شوق غریزی به طاعت علّت نخستین، و دین فطری و مذهب جبلّی در حرکت به‌سوی او و گردش بر آن دارند، و ابن‌سینا در چندجا از کتاب تعلیقات بر شفا بیان داشته که: قوای زمینی در اینکه غایت در افعال آنها مافوق آنها است، مانند نفوس فلکی‌اند، چون طبایع و نفوس زمینی، موادشان برای تحصیل آنچه که تحت آنها از مزاج و غیرآن است حرکت نمی‌کنند، اگرچه اینها از توابع لازم آنها است، بلکه غایت در حرکت دادن آنها مر موادشان را عبارت است از برتر و بهتر بودنشان آن مقدار که امکان‌پذیر است تا برایشان تشبّه به مافوقشان حاصل آید، همچنان که در حرکت دادن نفوس افلاک مر اجرامشان را ـ بدون تفاوت ـ هست؛ پایان سخن او.

از اینجا است که عارف خردمند پی‌می‌برد غایت تمام حرکت‌دهندگان از قوای بالائی و پائینی، در حرکت دادنشان عبارت از فاعل نخستین است، از جهت توجّه اشیاء حرکت‌کننده به‌سوی او ـ نه به‌سوی آنچه تحت او است ـ پس او به این معنی نیز غایت است، و با این بیان راز سخن آنان (مشائیان) که گفته‌اند: اگر عشق عالی نبود، سافل نابود می‌گشت، آشکار می‌شود.

سپس (گوییم:) بر تو پوشیده و پنهان نماند که فاعلِ سکونت بخش ـ مانند طبیعت زمین ـ مانند فاعل حرکت بخش ـ مانند طبایع افلاک ـ است در اینکه مطلوب او نیز

آنچه که در وجود، تحت او می‌باشد ـ مثلاً مانند «آین ـ مکانی» ـ نیست، بلکه غایت و مطلوبش، بودنش بر بهترین وجهی که دربارهٔ او امکان دارد و ملایم او است می‌باشد، چنانکه معلّم دوّم ابونصرفارابی در فصوص گفته: آسمان به گردشش نماز می‌گذارد و زمین به جنبشش، زیرا هیچ موجودی نیست جز آنکه در آن شوقی به محبوب و تمایلی به مرغوب ـ چه از جهت طبع و چه از جهت اراده ـ یافته‌ایم.

بعضی از عرفا گفته‌اند: به جان خود سوگند که آسمان با سرعت گردش و شدت وَجد و سرورش، و زمین درنهایت سکونش، در این کار برابراند، سوگند به پروردگارت که به آسمان و زمین از لذتِ آنچه از تجلیِ جمالِ اوّل یافته‌اند چیزی می‌رسد که بدان، آسمان به‌طرب و نشاط می‌آید ـ طرب و نشاطی که آن را به رقص وامیدارد ـ سپس آسمان پس از آن رقص و نشاط، به‌واسطهٔ قوّهٔ وارد مست بر زمین می‌افتد، این سریان لذت تجلی است که آن‌دو را به پرستش آورده و لطف ازلی است که دلهای آن‌دو را ربوده است؛ چنانکه این مطلب را در شعر گفته‌اند:

آن را از جهت لطفِ کامل، سپاس است　　　و این را از جام شوق، مستی رسیده است

اگر گویی: غایت، اگرچه به‌حسب شیئیّت بر فعل تقدم و پیشی دارد، ولی لازم است که به‌حسب وجود، متأخر از فعل و مترتّب بر آن باشد، پس اگر واجب‌تعالی فاعل و غایت باشد، لازم می‌آید که بر وجود ممکناتِ بالذات تقدم و پیشی داشته و همین‌طور متأخر از آنها باشد، پس یک‌چیز هم اوّلِ اوّلین است و هم آخرِ آخرین.

گویم: پیش از این گفته آمد که تأخر غایت از فعل از جهت وجودی است و ترتّبش بر آن وقتی است که از کائنات باشد، ولی اگر موجودی باشد که برتر از کون است، لازم نمی‌آید، بلکه غایت، در معلولهای ابداعی ـ از جهت علم و وجود ـ به دواعتبار پیش است و تقدم دارد، ولی در کائنات، از جهت وجود از آنها تأخر دارد ـ اگرچه از جهت علم تقدم دارد ـ .

و می‌توانی بگویی که: واجب تعالی از آن‌جهت که علّت فاعلیّت تمام اشیاء و علّت غائی و غرض و هدف برای آنها است، اوّل اوّلین، و از آن‌جهت که غایت و فایده‌ای است که اشیاء و موجودات او را قصد و توجّه می‌کنند و از روی طبع و اراده به‌سوی او شوق می‌ورزند، به‌عینه آخرِ آخرین می‌باشد، چون او خیر محض و معشوق حقیقی

است، بنابراین مِلاک اعتبارِ اوّل نفسِ ذات او به ذات خودش است و ملاک اعتبار دوّم، صدور اشیاء است از وی، بر وجهی که آن را عشقی که اقتضای حفظ کمالات اوّلی آنها را می‌کند لازم آورده، و شوق به تحصیل آنچه از کمالات ثانوی که از آنها مفقود است می‌کند، تا تشبّه و همانندی به مبدأ خودشان ـ به‌قدر امکان ـ پیدا کنند، و فرق بین غایت ذاتی و غایت عرضی را دانستی.

شکها و برطرف کردن آنها

برایت ثابت گشت که هر فاعلی فعلی را برای هر غرض و هدفی غیرذاتش انجام دهد، آن فاعل، فقیر و مستمند است و نیازمند به چیزی است که بدان استکمال یابد، پس آنچه را که بدان استکمال می‌یابد لازم است که برتر و بالاتر از وی باشد؛ پس هر فاعلی که غرض و هدفی دارد لازم است که غرض و هدفش چیزی مافوق او باشد ـ اگرچه به‌حسب گمان باشد ـ بنابراین برای فاعل هیچ غرض درستی در آنچه که پائین‌تر از اواست، و هیچ قصد راستی برای معلولش نمی‌باشد، برای اینکه آنچه را که قصد برای آن است، آن مقصود، به‌ضرورت برتر از قصد می‌باشد، پس اگر قصد راستی ـ بدون گمان ـ برای معلولی باشد، آن قصد (مقصود) باید وجودی را ببخشد که آن وجود از وی کاملتر باشد و این محال است.

اگر این امر بر تو پوشیده شده است، یعنی به‌واسطهٔ آنچه از تحقق برخی از معلولها، بر حسب آنچه که قصدکننده‌ای آن را قصد می‌کند مشاهده می‌کنی، مانند حصول صحّت و سلامتی از قصد پزشک در درمان شخص و تدبیر و معالجه کردنش مَروی را برای حصول صحّت و سلامتی او، براین اعتماد و باور که صحّت و سلامتی از قصد کردن او (پزشک) مرآن (صحّت) رااست و اینکه غرض او در تدبیر آن (صحّت) همان (صحّت) بوده است، پس بدان که قصد و غرض پزشک، صحّت و سلامتی نمی‌بخشد، بلکه صحّت و سلامتی بخش مبدئی است که برتر از پزشک و قصد او می‌باشد و آن بخشندهٔ خیرات برمواد ـ هنگام استعدادشان ـ است، و قصد ـ مطلقا ـ چیزی است که مادّه را آماده می‌سازد ــ نه غیر این ـ و بخشنده همیشه برتر از قصدکننده است، پس قصدکننده فاعل بالعرض است نه فاعلِ بالذات.

سئوال: بسیار اتفاق می‌افتد که قصد، برای چیزی که پست‌تر از قصدکننده است واقع می‌شود.

جواب: آری! ولی به‌گونهٔ غلط و خطا.

سئوال: ثابت شده که غرض چیزی است که فاعل را فاعل قرار می‌دهد، پس علاقه و همبستگی ذاتی بین آن‌دو متحقق و ثابت است، بنابراین فاعل، لازم است که به‌حسب واقع بدان (غرض) استکمال پیدا کند.

جواب: چه بسا که فاعل، به‌حسب ذاتش جوهری برتر و شریفتر از آنچه که قصد کرده باشد، ولی به‌حسب آمیزش با مواد و معاشرت با قوای حسّی و خیالی آنها که درواقع موجب قصد بدان‌سو می‌شوند، پست‌تر از آن (قصد) باشد.

سئوال: اگر واجب‌تعالی را غرض و هدفی در ممکنات، و قصدی برای منافع آنها نبوده است، چگونه از وی، وجود درنهایت استواری و غایت تدبیر و استحکام حصول پیدا کرده است؟ و هیچ‌کس نیست که انکار آثار شگفت‌انگیزی را که در پدید آمدن اجزای عالم ـ حاصل است ـ به گونه‌ای که مصلحت بینی و حکمتها بر آن اجزاء مترتّب می‌باشد ـ بکند؟ چنانکه با تفکر در نشانه‌های آفاق و انفس و منافع آنها که برخی آشکار و برخ دیگر آشکار کننده‌اند ظاهر می‌گردد (که اگر نوشته شود) بالغ بر مجلداتی چند می‌شود، مانند وجودِ (قوّهٔ) حاسّه برای احساس و جلویِ مغز برای تخیّل و میانِ آن برای تفکر و پسِ آن برای تذکر (یادآوری) و حنجره برای صدا و بیخ بینی برای بوکشیدن و دندانها برای جویدن و ریه برای تنفّس و بدن برای نفْس و نفْس برای معرفت باری‌تعالی و غیراینها از منافع حرکات افلاک و اوضاع مناطق آنها و منافع ستارگان به‌ویژه خورشید و ماه که زبانها و کتابها از عهدهٔ بیان منافع آن‌دو برنمی‌آید و فهمها و ذوقها توان ضبط و نگاهداری بهره‌مندیهای آنها را ندارند.

جواب: اگرچه واجب‌تعالی را در فعلش غایتی غیرذاتش و لمیّتی مُصلحی (انگیزه و علّتی شایسته) از منافع و مصالحی که می‌دانیم و یا نمی‌دانیم ـ و آنچه نمی‌دانیم بیشتر از آنچه است که می‌دانیم ـ نیست، ولی ذات او ذاتی است که اشیاء از آن ذات جز بر وجهی که تمامتر از آنچه از مصالح که شایسته‌تر و کاملتر از آنچه که امکان‌پذیر است حصول نمی‌یابد، خواه ضروری باشد ـ مانند وجود عقل برای انسان و

وجود پیغمبر برای اُمّت ـ و یا غیرضروری باشد، ولی مستحسن و پسندیده است، مانند روئیدن موی بر بالای دو چشم ـ یعنی ابروان ـ و فرورفتگی کف پاها، با همهٔ اینها او دانای به هر پنهان و آشکاری است و از علم او هم سنگ ذره‌ای در آسمانها و زمین پوشیده نیست ـ چنانکه به‌زودی اثبات این مطلب خواهد آمد ـ زیرا عنایت هر علّتی نسبت به آنچه پس از اوست ـ چنانکه گفته آمد ـ راهش این راه است، یعنی جایز نیست که عملی برای آنچه که پس از خودش است انجام دهد و نه به معلول خودش استکمال پیدا نماید ـ جز بالعرض ـ و نیز جایز نیست که قصد فعلی برای معلول نماید ـ اگرچه آن (معلول) را می‌داند و بدان (فعل) راضی و خشنود است ـ

پس همانطور که اجسام طبیعی از آب و آتش و خورشید و ماه، افعال خودشان را از سرد کردن و گرم کردن و نور بخشی، برای حفظ کمالاتشان ـ نه برای بهره‌وری غیر از آنها ـ انجام می‌دهند، ولی بهره‌وری غیر از آنها ـ ازباب ترشّح و تراوش ـ آنها را لازم می‌آید، چنانکه گفته‌اند: زمین از جام بزرگان هم نصیب و بهره‌ای دارد، همین‌طور مقصود ملکوت آسمانها در حرکت دادنهاشان، نظام عالم اسفل و پائینی نیست، بلکه چیزی است که آن‌سوی این امور است و آن طاعت خداوند متعال و تشبّه و همانندی به‌خیر برتر است، ولی از آن (حرکت دادن‌های آسمانی) نظام آنچه که پس از آنها است ترشح و تراوش می‌کند، چنانکه شاعر پارسی زبان گفته است:

عالَم بـه‌خـروش لااله‌الاهـو اسـت   غافل به‌گمان که دشمن است او یا دوست
دریا بـه‌وجـود خـویـش مـوجـی دارد   خس پندارد که این کشاکش با اوست

پس واجب تعالی را از تعقلش [1] مر ذات خود را که مبدأ هر خیر و بخشش وَجُود است، حصول اشیاء بر وجهی تمامتر و کاملتر و نظامی استوار و مستحکم لازم می‌آید، این لوازم ـ ای دوست من! ـ از غایات عرضی است ـ البته اگر مراد از غایت، چیزی باشد که فاعلیّت فاعل و ذاتیّت آن اقتضا می‌کند، ولی اگر مراد از غایت چیزی باشد که مترتّب برفعل می‌شود ـ ترتّب ذاتی نه عرضی ـ مانند مبادی شرّها و غیر آنها است در طبایع هیولانی [2].

۱. تعقل و یا علم او فعلی است. «سبزواری»

۲. مثالی است برای عرضی، برای اینکه شرّ، در قضای الهی مجعول بالعرض است. «سبزواری»

سئوال: این لوازم با ملزوماتشان که عبارت از بودن این مبادی است بر نهایت کمالاتشان، لازم است که برای این مبادی متصوَر باشند، یا تصور بالذات و یا تصوّر بالعرض، با اینکه برخی از این مبادی، طبایع جسمانی‌اند که اصلاً بدان سویی که باید روکنند شعور و آگاهی ندارند.

جواب: ما راهی برای نفی شعور و آگاهی از آنها ـ مطلقا ـ نداریم، بلکه کاوش و نظر، آن‌دو را موجب‌اند، برای اینکه اگر طبیعت در افعال خود دارای مقتضی ذاتی نسبت به آنچه بالذات ضرورتاً انجام داده نباشد، و اگر برای مقتضیش وجودی جز خیر نباشد، در این‌صورت آن (وجود) را گونه‌ای از ثبوت است که مستلزم گونه‌ای از شعور و آگاهی می‌باشد ـ اگرچه به‌گونهٔ فکر و قصد نباشد ـ بلکه واقعیّت عدم آن است چنانکه در قرآن مجید آمده است: وان من شئي الايسّبح بحمده و لكن لايفقهون [1] تسبيحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح‌گو است ولی تسبیح گفتنشان را نمی‌فهمند (۴۴ ـ اسراء)

پس بنابر [2] قاعدهٔ توحید ـ که ما در مقام تحقیق آن به خواست‌الهی هستیم ـ لازم است که تمام اشیاء دارای مرتبه‌ای از شعور و آگاهی باشند، همچنان که هریک از آنها را مرتبه‌ای از وجود و ظهور است، برای اینکه واجب‌الوجود متصف به حیات و علم و قدرت است و اراده، مستلزم آنها است، بلکه این صفات، عین حق‌تعالی است و او به‌ذات خود متصف بدانها ـ با تمام اشیاء ـ است [3]، چون اشیاء مظاهر ذات و مجالی

۱. بنا بر قرائت یفقهون ـ به یای غیبت ـ «سبزواری» ۲. برای اینکه وجود ذرّهٔ هباء و وجود دُرّهٔ بیضاء، یعنی حقیقتی که بدان. عدم از هیولای کل دفع و رانده می‌شود ـ و عقل کلی ـ یک سنخ‌اند، مانند یک نوع ـ به مقتضی شرط بودن سنخیّت بین علّت و معلول ـ برای اینکه علّت وجود، وجود است و علّت عدم، عدم، و علّت ماهیّت ماهیّت است؛ اگر وجود دُرّهٔ بیضاء (خورشید) علم باشد، وجود ذرّهٔ هوا هم علم خواهد بود، چون این از سنخ آن است، جز آنکه علم، در هر قابلی به‌حسب آن قابل است، چون وجود در هر قابلی به‌حسب آن است، آبی از آسمان فرومی‌ریزد که در دره‌ها به اندازهٔ آن جریان یافت (مفهوم آیه۱۷ سورهٔ مبارکهٔ رعد) و همین‌طور اگر آن عشق باشد، آن هم عشق است، و همین‌طور قیاس کن، و به این روش است که عشق هیولا به‌صورت ـ در آنچه پیش از این بیان شد ـ ثابت می‌گردد، یاد بیار! «سبزواری» ۳. اشاره به مرموزی (یعنی رازی) است که در زبان آنان به. وجود «زید» اِلاهِ «زید» است، می‌شود، زیرا حقیقت وجود صِرفی که عین ذات حق‌سبحان است، آن حقیقت وجود، موجود حقیقی است و غیرآن را در مرتبهٔ ذات فقیر و نیازمندش بهره‌ای از حقیقت وجود نیست، وگرنه مماثلت، که موجب ترکیب و نیازمندی است لازم می‌آمد و محدودیّت و درماندگی، در آن‌صورت چیره و قاهر، مقهور می‌گردید و واجد (واجب‌الوجود) ممکن می‌گشت، و چون ←

صفات اویند، نهایت امر آنکه این صفات در موجودات از جهت آشکار و پنهان بودن ـ به‌حسب مراتبشان در وجود از نظر قوه و ضعف ـ گوناگون‌اند.

سئوال: از جهت استواری فعل و استحکام آن بر فکر فاعل و قصد او استدلال شده است، پس چرا افعال مبادی ذاتی از روی قصد و فکر نمی‌باشد؟

جواب: این استدلالی است [1] که با مخاطبه و گفتگوی با همگان نیکو است، یعنی کسانی که فهمشان از ادراک غایات حقیقی و مبادی آنها نارسا و کوتاه است، پیش از این گفته آمد که هر فعلی را غایت و نتیجه‌ای است، خواه با فکر و اندیشه باشد و یا بدون آنها.

بینش بخشی بیشتر

از بیانات گذشتهٔ ما روشن شد که مبدأ، نخست موجودی است که کار از او آغاز می‌شود و وجود بدو پیوسته و منجر می‌گردد، و روشن و آشکار شد که او غایت‌نهایی به دومعنی می‌باشد، همچنان که فاعل و علّت غایی همگان می‌باشد، و فرق بین دومعنی بردو وجه است [2] : یکی به وجه ذاتی و عرضی، و دیگری به‌حسب وجود عینی برای

← هیچ موجودی غیر حق‌سبحان را در مرتبهٔ نفسش بهره‌ای از حقیقت وجود نیست، و موجودیّت جز به‌واسطهٔ وجود قابل تصور نیست، و وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ برایش دوّمی و ثانی تصور نمی‌شود و تعددبردار هم ـ چنانکه اشاره و آشکار کردیم ـ نیست، بنابراین امکان ندارد که جز به‌واسطهٔ وجود صِرفی که عبارت از حقیقت حق حقیقی قیومی است و تنها و یکتا است و او را انباز و شریکی نیست، ایجاد و پدید آید، پس او ـ سبحانه ـ وجود هرچیزی است، به این معنی که او موجودی است که اشیاء، بدو تقوم و تحصل یافته و بدو موجود می‌گردند، (در دعاها است که:) یا من کلّ شئی قائم به، یا من کلّ شئی موجود به، یعنی: ای آنکه هرچیزی بدو قائم است و ای آنکه هرچیزی بدو موجود است، و این درواقع معنی مقصود است از اینکه: وجود هر ممکنی زاید بر ذات خودش است و خارج از او، نه آنچه همگان از زیادی، در ذهن و اعتبار تخیّل کرده‌اند، این را توجّه کن که جداً مشکل و دشوار است. «نوری»

۱. این در علم کلام بحث می‌شود و برهان نیست، چون افعال طبایع درنهایت استواری و استحکام ـ نزد صاحب بینش ـ است و آنها را فکر و اندیشه نیست. «سبزواری» ۲. خلاصه آنچه بیان داشته ـ یعنی در بینش بخشی بیشتر تا... دنباله (که بعد از این خواهد آمد) ـ اینکه: غایت اخیر برای تمام عالم دارای سه معنی است: نخست به معنی علّت‌غایی است و اعتبارِ پیش بودنِ آن را در علمِ فاعل درباره‌اش دانستی و اینکه آن علم سابق (پیشینِ) فعلیِ اوست به‌گونهٔ خیر ـ در نظام کلّی ـ.

دوّم به معنی غایت است، یعنی آنچه که فعل بدان منتهی می‌گردد و نهایت، در آن اعتبار می‌شود، و این خود بردو بخش است: یکی آن‌چیزی است که فعل، بالذات بدو منتهی می‌گردد و دیگری چیزی است ←

ذات خودش، و تحقق و ثبوت عرفانی برای غیرخودش، پس او به‌سبب اضافهٔ به وجود، اوّل است، چون (وجود) از او صادر شده و کُلّ ـ بر ترتیبش یکی پس از دیگری ـ برای او است، و هم او به‌سبب اضافه به سیر مسافران و سلوک‌کنندگان به‌سوی او آخِر است، چون آنان پیوسته از منزلی به منزل دیگر در ترقّی‌اند تا آنکه سرمنزل منتهی به این مقام می‌گردد، پس این پایان سفر است، بنابراین در مشاهده آخِر است و در وجود، اوّل.

خداوند عزوجل ما را از غایت وجود عالم ـ به معنی دوّم ـ خبر داده و فرمود: کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت‌الخلق لاعرف، یعنی: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم، پس ما را دلالت بر این امر کرده که او از جهت معروفیّت، غایت نهایی وجود عالم می‌باشد، همان‌طور که او فاعل و علّت غایی وجود عالم از جهت موجودیّت است، و نیز ما را دلالت بر برخی از غایاتی که واسطه‌اند کرده و فرموده: لولاک لما خلقت الافلاک، یعنی: اگر به‌خاطر تو نبود جهان آفرینش (ماسوا) را نمی‌آفریدم، پس غایت اخیر برای وجود عالم عبارت از وجود حق‌تعالی و رسیدن به آخرت است، از این‌روی عالم را بنا نهاد و برای آن نظم نظام را به‌رشته کشید، و به‌سوی او ـ وجود ـ پیوسته و منتهی می‌گردد، الاالی الله تصیرالامور، یعنی: آگاه باشید که تمام کارها به‌سوی او منتهی می‌شود (۵۳ ـ شوری)

دنباله

روشن شد که تمام موجودات عالم به‌حسب فطرت و نهاد اصلیشان متوجه به‌سوی

← که بالعرض بدو منتهی می‌شود، مراد از ذاتی و عرضی این‌دو می‌باشند.

(سوّم) به‌حسب وجود عینی برای ذات خود، و تحقق و ثبوت عرفانی برای غیرخود است، یعنی وجود عینی نفسی او برای ذات خود چیزی است که این فعل کلّی و ایجاد مطلق، بالذات بدو منتهی می‌گردد، و وجود رابطی او برای غیرخودش که معروفیّت است، چیزی است که بالعرض بدو منتهی می‌شود، و تنها مغایرت این‌دو غایت تا هنگامی است که برای عارف بقا ادامه دارد، و هنگام «طمس» صِرف و فنای محض و یا علم حضوری ـ از باب علم فانی به مفنی ـ چیزی باقی نمی‌ماند تا وجود رابط تحقق یابد، و معروفیّت صفتی است مر حق‌متعال را ـ مانند علم ـ. «سبزواری»

غایات حقیقی و اهداف صحیح می‌باشند، بلکه در همه ـ غایت ـ یک‌چیز است و آن خیر نهایی است.

باید دانست که در اینجا غایات وهمی دیگر ـ چنانکه بدانها اشاره کردیم ـ هست که برای دسته‌ای از مردمان زینت و آرایش یافته است، و اینان در پیمودن این راههای وهمی در پوشش و کوری ـ بدون بصیرت و آگاهی ـ هستند، و بیشتر از مردمان ـ جز بندگان خالص الهی ـ این گونه‌اند، پس این دسته از مردم با ولیّ وجود (یعنی حق‌متعال) در شقاق و ستیزاند [1]، و اینان درواقع بندگان (فرمانبردار) خدا نیستند و خدا هم سرور و آقای آنان نیست، و هرکجا که روی بگردانند ناگزیر ولیّ‌شان شیطانی از طاغوت است، اگر خواهی می‌توانی آنان را بندگان هوا و هوس، و بندگان طاغوت بنامی، و قرآن تمام اینها را نام برده است، بنابراین هرکس که خدای را دوست داشته باشد و عاشق لقا و ملاقات او باشد و بر آنچه که براو از نظام حقیقی جاری شود، آنان را (حق‌متعال) دوست می‌دارد که او دوستدار صالحان است، و هرکس که از آن تجاوز کند و سرکشی کرده و طاغوت را دوست داشته و پیروی هوا و هوس کند ـ چون هر نوعی از هوا را طاغوتی است ـ درنتیجه به‌سوی هریک از معبودانش رهسپار شده و روبه‌سوی او آورده است، چنانکه خداوند فرموده: افرأیت من اتخذ اِلهه هواه، یعنی آیا کسی را که هوس خویش را خدای خویش گرفته ندیدی؟ (۴۳ ـ فرقان) و خود می‌دانی که نظامهای وهمی و غایات جزئی نابود می‌گردد و باقی نمی‌ماند، بنابراین هرکس که ولی او طاغوت باشد، طاغوت از جوهر این نشأهٔ هیولانی است، و هرچه این نشأه در عدم فرو رود، اضمحلال و نابودی طاغوت بیشتر خواهد شد و به‌سبب ورود و غوطه‌وریش در عدم، دگرگونی یافته و در درکات می‌افتد تا آنکه به سرمنزل نابودی و هلاک می‌افتد، خداوند ما و برادران اهل یقینِ ما را از پیروی هوا و هوس و تمایل به زینتهای دنیا نگهدارد و ما را از بندگان صالح خویش، و آنان که دوستشان دارد ـ به رحمتش ـ در روز رستاخیز قرار دهد! (آمین!).

۱. البته این به‌حسب امر و نهی تکلیفی تکوینی می‌باشد. «سبزواری»

۲۵
فصلی
در دنبالهٔ سخن در علّت و معلول و روشن کردن برخی از امور پنهان ماندهٔ در این مقام [۱]

پیش از این گفتیم که تأثیر و تأثر بین دو امر گاهی بالذات است و گاه دیگر بالعرض، و مراد از بالعرض که در سخن ما آمده اینکه: اتصافِ موصوفِ به‌حکم مذکور، برای آن مجازی است نه حقیقی، جز آنکه وی را علاقه و همبستگی اتحادی و یا غیراتحادی با آنچه که موصوف بدان است ـ حقیقتاً ـ می‌باشد، مانند اتصاف جسم به مساوات و برابری و عدم آن ـ به‌واسطهٔ اتحادش با مقدار ـ و به مشابهت و غیرمشابهت ـ به‌واسطهٔ اتحادش با «کیف» ـ و مانند اتصاف کَشتی نشسته با حرکت ـ به‌واسطهٔ ارتباطش با آن ـ

و پیش از این دانستی که اتصاف ماهیّت به صفات وجود، از تقدّم و تأخر و علیّت و معلولیّت و غیراینها ـ آن‌گونه که به‌وجود اختصاص دارد ـ از قبیل اتصافِ عرضیِ مجازی ـ از جهت علاقه و همبستگی اتحادی بین ماهیّت و وجود ـ می‌باشد، و در مباحث «جعل» برایت روشن شد که جعل، اصلاً به ماهیّت تعلق نمی‌گیرد و هیچ‌چیزی صلاحیّت آن را ندارد که مورد تعلّق جعل و تأثیر و افاضه و آنچه که شبیه این امور است قرار گیرد، مگر مرتبه‌ای از مراتب وجود ـ نه ماهیّات ـ زیرا ماهیّات بر صِرافت امکان ذاتی و بی‌نقشی از قوت فطری و بطون نهادی خودشان ـ بدون‌اینکه به فضای فعلیّت و وجود و ظهور درآیند ـ باقی هستند، و قایلان به ثبوت معدومات ممکنی (متکلّمان) اشتباه‌شان از آن‌جهت است که قائل به انفکاک و جُدا بودنِ ثبوت از وجود، در این ماهیّات هستند.

و پیش از این دانستی که این اعتقاد فاسد و تباهی است، چون ماهیّات را پیش از

۱. این بیان پایانی در این مرحله ـ و بلکه در تمام مراحل (قبلی) ـ بسیار ارزشمند است که با دانستن آن این خاتمه به فاتحه اتصال پیدا می‌کند و کمالِ کتاب به حدّ نصاب می‌رسد، برای اینکه ادای حق تمام مطالب بین برهان و بین ذوق و وجدان و بین عقل و نقل، چیزی است که به‌واسطهٔ تعلیم الهی ـ وقتی که با تقوای او جفت باشد ـ حاصل می‌آید. حتی این کتاب اسفار که کوشش مؤلّفش در درگاه الهی پذیرفته باشد. «سبزواری»

وجود، امکان هیچ حکمی بر آنها، حتی حکم بر آنها به ثبوت نفسشان برایشان نمی‌باشد، چون پیش از وجود، آنها را نه ظهوری است و نه امتیازی بینشان هست، برای اینکه وجود، نوری است که بدان ذات تاریک ماهیّات، بر بینش و خردها آشکار می‌شود، چنانکه به‌واسطهٔ نور محسوس، درخت‌ها و سنگها و دیگر اشخاص مادی که دارای ذات تاریک‌اند و به‌واسطهٔ ذاتشان از شهود دیدگان محجوب‌اند ظاهر و آشکار می‌شوند، پس به هر مرتبه‌ای از وجود، ماهیّتی از ماهیّات ظاهر و آشکار می‌گردد، چون وجود بدان اتصاف دارد و با وی اتحاد، و تا این‌گونه از وجود تحقق و ثبوت نیابد، امکان حکم بر آن ماهیّتی که منسوب بدان (وجود) و متّحد با آن ـ به‌گونه‌ای از اتحاد ـ است به هیچ‌وجهی از وجوه نمی‌شود کرد، ولی به‌سبب این وجود معقول و یا محسوس، امکان حکم بر آنها که نه معدوم‌اند و نه موجود، هست، پس آن (ماهیّت) به‌ذات خودش نه موجود است و نه معدوم، و نه ظاهر است و نه باطن، و نه قدیم است و نه حادث، به معنی ثبوت چیزی از این امور برای آن.

ولی اگر مراد بعضی از این امور باشد، بعض دیگر سلب می‌گردد و این سلب، دربارهٔ آن از ازل تا ابد صادق است، یعنی اینکه مراد از عدم، سلب وجود است نه ثبوتِ سلب، و از بطون سلبِ ظهور است نه عدم ملکهٔ ظهور، بلکه تمام سلبها دربارهٔ آن (ماهیّت) از ازل تا ابد صادق است، چون آن را ذاتی نیست تا برایش چیزی ثابت شود، و برخاستن دونقیض هم، دربارهٔ شئی موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ محال می‌باشد، نه از آن‌حیث که غیرموجود است، پس مادام که برای چیزی وجودی اعتبار نشود ـ اگرچه به‌گونهٔ رنگ‌پذیری بدان باشد نه موجود به‌ذات خودش باشد ـ امکان ثبوت چیزی برای آن (چیز) و حکم بدان (ثبوت) بر وی نمی‌باشد، پس حکم بر ماهیّات، اگرچه به احکام ذاتی و اوصاف اعتباری پیشینِ ازلی آنها، از امکان و بطون و تاریکی و پنهانی و پوشیدگی و امثال اینها باشد، موقوف بر رنگ‌پذیری آنها به صفت وجود و تابناکیشان بدان است.

پس سخن برخی از محققان از اهل کشف و یقین که گفته: ماهیّاتی که آنان را اعیان ثابته می‌نامندشان، ذاتشان نه ظاهر و آشکار شده و نه می‌شود، بلکه فقط احکام و اوصاف آنها ظاهر و آشکار می‌شود و آنها مطلقا نه بوی وجود را استشمام کرده و نه

می‌کنند، معنایش همان است که ما بیان داشتیم، پس حکم بر ماهیّت ـ به‌واسطهٔ وجود ـ اگرچه در وقتی از اوقات بشود، از پرده بر دیده افتادن و اشتباه در حکم کردن ناشی شده است، یعنی از فرق نگذاردن بین شئی و آنچه همراه و لازم آن شئی است می‌شود.

پس همان‌طور که لوازم ماهیّات که خود اموری اعتباری هستند، ثبوت آنها و حکم بدان‌ها بر ماهیّت، نیازی به جعلِ جاعل و تأثیر علّت ـ نه علّت ماهیّت و نه علّت غیر ماهیّت ـ ندارد، چنانکه تمام حکما و محققان بر این عقیده‌اند و عبارات و نوشته‌هاشان دلالت و تصریح بر این امر دارد؛ و از این قبیل است تحقق و ثبوت مبادی شرّها و عدمها ـ نزد فلاسفه ـ زیرا تحقق مبادی شرهای ذاتی ـ نزد آنان ـ به‌سبب جعل و افاضهٔ از مبدأ عالی که خالی از نارسایی و منزّه از نقصِ در افعال است نمی‌باشد، خداوند از آنچه گویند بسی برتر است.

همین‌طور گوییم: چنانکه ثابت و بیان داشتیم: اثر جاعل، و آنچه که بر وی مترتّب می‌شود، گونه‌ای از گونه‌های وجود، و مرتبه‌ای از مراتب ظهور است نه ماهیّتی از ماهیّات، بلکه ماهیّت، به نور وجود ـ بدون تعلّق جعل و افاضه بدان ـ ظاهر می‌گردد، پس متحقق و صادر از مُبدِع حق و صانعِ مطلق، درواقع و حقیقت، وجود است نه ماهیّت، بنابراین نسبت معلولیّت به ماهیّت، مجاز صِرف است، مانند نسبت موجودیّت بدان.

کسی نپندارد که نسبت موجودیّت به ماهیّت، مانند نسبت سفید بودن است به جسم، یعنی بر جسم حکم صادق کنیم که آن سفید است، برای اینکه ملاک حکم به سفید بودن ـ بر جسم ـ قیامِ وجود سفیدی است به‌وجود جسم ـ قیامی حقیقی ـ پس جسم در مرتبهٔ وجودش اگرچه متصف به‌وجود سفیدی نیست، ولی در مرتبهٔ وجود سفیدی متصف بدان می‌شود، برای اینکه وجود چیزی برای چیزی، از وجود موصوف و موقوف بر آن متأخر است، برعکسِ حکم بر ماهیّت، به موجودیّت، چون وجود را قیامی به ماهیّت نیست، و نیز ماهیّت را پیش از وجود، وجودی نیست و وجود، در نفس ماهیّت انتزاع‌پذیر نمی‌باشد، پس هیچ‌وجهی برای اتصاف آن به موجودیّت انتزاعی نیست، تاچه رسد به وجود حقیقی، بلکه ماهیّت است که از وجود، انتزاع می‌پذیرد ـ نه وجود از ماهیّت ـ

پس حکم به اینکه این‌گونه از وجود، انسان است سزاوارتر است از حکم به اینکه ماهیّت انسان موجود است، چون اتصاف به شئی، اعم و فراگیرتر از آن است که به‌سبب انضمام صفت به موصوف ـ در وجود ـ باشد و یا اینکه وجود موصوف به‌گونه‌ای باشد که عقل از آن این صفت را انتزاع کند و هر دوقسم، درخواست وجودِموصوف را در ظرف اتصاف دارند، به ضرورت اینکه شئی، تا در خارج مثلاً موجود نباشد، انضمام وصفی بدان، و یا انتزاع حکمی از احکام ـ از گونهٔ وجود خاص او در خارج ـ جایز نیست، چنانکه برخی از بزرگان متأخر این مطلب را بیان و ثابت کرده‌اند، و دانستی که آن وجود است نه ماهیّت.

بنابراین ثابت شد که علّت، چگونه علّت بالذات ـ یعنی به حقیقت و علّت حقیقی ـ می‌باشد و چگونه «علّت بالعرض» ـ یعنی «علّت بالمجاز» ـ می‌باشد، و هیچ‌کس را نزاع و مخالفتی در این نیست که علّت، در ممکن دارای جعل و تأثیر است، پس مجعول، یا وجود است و یا ماهیّت و یا اضافه و نسبت یافتن ماهیّت است به وجود، و اتصاف یکی از آن‌دو به دیگری، و چون بطلان دوبخش آخری بیان و روشن گشت، جز اینکه وجود، مورد جعل و افاضه قرار می‌گیرد ـ نه غیرآن ـ باقی نمی‌ماند.

پس روشن شد که در خارج، جز اشخاص وجودی نمی‌باشند، و ماهم در مبحث ماهیّت بیان داشتیم که وجودات خاص امکانی، به‌عینه مبادی فصول ذاتی حقایق‌اند، پس این عقل است که اعتبار می‌کند و از اشخاص وجودی، جنس و فصل و نوع و ذاتی و عرضی را انتزاع کرده و بدانها حکم بر آنها (اشخاص) از جهت ذات و یا عارض‌شان که آن‌هم گونه‌ای از وجود است می‌کند؛ این معانی جزئی و یا کلی ذاتی و یا عرضی را نزد عقل، صورتهایی است که از هم متمایزاند و آن صورتها از شخص، به‌حسب استعداداتی که عارض عقل می‌شود حصول می‌یابند، و نیز اعتباراتی (نزد عقل) هست که آنها را از جزئیات ـ کمتر و یا بیشتر ـ که در جدا بودن و اشتراک داشتن مختلف‌اند، تعقل می‌کند، بنابراین از «زید» گاهی صورتی شخصی ادراک می‌شود که در آن‌صورت، غیر او را اشتراکی نیست، و گاه دیگر صورتی ادراک می‌شود که در آن «عمروبکر» اشتراک دارند، و دیگر گاه صورتی ادراک می‌شود که در آن اسب و غیر اسب اشتراک دارند، و همین‌طور بر این قیاس.

اگر گفته شود: این در نوع بسیط ـ مانند سیاهی ـ راست می‌آید، به‌واسطهٔ ظهور چیزی که در خارج لونیّت و رنگ داشتنی نیست، و چیز دیگر که بدان، سیاهی از دیگر رنگها امتیاز می‌یابد، از این‌روی درست نیست که گفته شود: رنگ را جعل کرد و سپس سیاهی قرار داد، بلکه جعل وجود هردو یکی است، اما در غیرآن: ذاتیات متمایز و جدایِ از هم در عقل، به‌حسب وجود در خارج متمایز و از همدیگر جدایند، و وجود آنها را یک جعل نمی‌باشد ـ مانند حیوان ـ چون حیوان با نبات، در جسم بودن مشترک‌اند و حیوان از نبات، به‌واسطهٔ نفس حیوانی ممتاز و جدا است، و جعل وجود جسم غیرجعل وجود نفس است، زیرا وقتی نفس از آن زایل گشت، وجود آن جسم به‌عینه باقی می‌ماند، مانند اسبی که مرده است، ولی وجود جسمیّت آن باقی است.

گوییم: پیش از این گذشت که: مأخوذ و اعتبار شده بر وجهی که مادّه است، غیر از مأخوذ بر وجهی که جنس است می‌باشد، و سخن در تمیّز و جدا بودن اوّل از کُلّ، به‌واسطهٔ وجود خارجی ـ با قطع‌نظر از وجود ذهنی و اعتبار عقلی ـ نیست، بلکه سخن در دومی است، چون آن جزء محمولی است که به‌نام ذاتی نامیده می‌شود.

خلاصهٔ سخن آنکه: تمام موجودات در نزد اهل حقیقت و حکمت الهی متعالی ـ خواه عقل باشد و یا نفس و یا صورت نوعی ـ همگی از مراتب تابش نور حقیقی و تجلیّات وجود قیّومی الهی‌اند، یعنی چون نور حق تابیده و ساطع گردد، آنچه را که اوهام محجوبان و پوشیدگان از حق می‌پندارد که ماهیّات ممکنی را در ذاتشان وجودی است، تاریک و منهدم می‌سازد، بلکه این احکام و لوازم آنها است که از مراتب وجوداتی که تابشها و سایه‌های وجود حقیقی و نور احدی‌اند ظاهر و آشکار می‌شود.

و برهان این اصل، برهانی است که پروردگارم از حکمت ـ به‌حسب عنایت ازلی ـ مرا داده و بهرهٔ مرا از علم ـ به فیض فضل و کرم و بخشش ـ آن قرار داده است، پس اکمال فلسفه و تتمیم حکمت را بدان آغاز کردم، و چون این اصل، دقیق است و دشوار و راهش سخت و دست‌یابی بدان مُشکل و تحقیقش رسا و بامش بس بلند و عمقش بس ژرف و بعید، تمام حکما از آن بی‌خبر مانده، و به‌سبب بی‌خبری از آن، گامهای بسیاری از محصلان حکمت ـ تا چه رسد به پیروان و مقلدان آنان و همراهانشان ـ در این‌راه لغزیده است.

پس همانطور که خداوند متعال مرا به فضل و رحمتش، آگاهی بر هلاک و نابودی سرمدی و بطلان ازلیِ ماهیّات امکانی و اعیان جوازی داد، همین‌طور پروردگارم مرا به برهانی تابناک و عرشی، به راه راست هدایتم فرمود که: موجود و وجود، منحصراً در حقیقت واحدِ شخصی است که او را در موجودیّت حقیقی شریک و انبازی نیست و در عین و خارج وی را ثانی و دوّمی نمی‌باشد و در عالم وجود جز او دیّاری نیست و هرچه که در عالم وجود مشاهده می‌شود غیرواجب معبود است، بلکه ظهورات ذات او و تجلیّات صفات اویند که درواقع (ظهورات ذات و تجلیّات صفات او) عین ذات اویند، چنانکه برخی از عرفا بدین‌مطلب تصریح دارد و گوید: آنچه بدان غیرخدا (سِوَی الله) و یا غیراو گفته می‌شود و یا به‌نام عالَم نامیده می‌شود، آنها نسبت به‌خدای متعال مانند سایه‌اند نسبت به شخص، پس آن (عالم) ظل و سایهٔ خدا و عین نسبت وجود است به عالم [1] پس محل ظهور این سایهٔ الهی که به‌نام عالم است، اعیان ممکنات است که این سایه بر آنها گسترده و کشیده شده است، و از این سایه به‌حسب آنچه که بر آن از وجود این ذات گسترش دارد، ادراک می‌گردد، ولی این ادراک، به نور ذات او واقع می‌شود.

برای اینکه اعیان ممکنات تابناک نیستند، چون معدوم‌اند، اگرچه متصف به ثبوت بالعرض‌اند نه بالذات، برای اینکه وجود نور است و غیر وجود، ذاتش مُظلم و تاریک است، بنابراین از عالم، جزآن مقدار که از سایه می‌داند نمی‌داند، و جهلی که به حق دارد، به همان مقدار جهلی است که به شخصی که آن سایه از او است دارد، پس از آن‌جهت که آن (عالم) سایهٔ او است، می‌داند، و از آن حیث که آنچه در ذات این سایه از صورت شخصی که این سایه از او گسترش و امتداد یافته

۱. مراد از نسبت: اضافهٔ اشراقی است نه نسبت مقولی اعتباری، و مراد از این عالم، غیرعالم اوّل است، چون عالم اوّل ظل و سایه است و دومی، ظلمت (عدم اضافی) است. اوّلی وجود منبسط است و دومی ماهیّات و اعیان ثابته‌ای که محلّ سایه و ظل‌اند و مجلای تجلّی الهی. و امکان دارد که اسم باشد نه ضمیری که بازگشت به سایه و ظل و یا عالم دارد. و مراد از عینیّت (یعنی عین نسبت وجود...): عدم بینونت و جدایی مقولیّه است و اینکه موجود به‌وجود الهی است نه به‌ایجاد او، از آن حیث که او وجود منبسط و سایه و ظل ـ از آن‌روی که سایه و ظل است ـ می‌باشد، و آن از صُقع و ناحیهٔ حق‌تعالی و آلت لحاظ او است، نه ظهوری برای نفس ظل. لذا خداوند فرموده: الم ترالی ربک، و نفرمود: إلی ظل ربک؟ یعنی: پروردگارت را ببین نه سایهٔ پروردگارت را. «سبزواری»

نمی‌داند، از حق نمی‌داند [۱].

خداوند می‌فرماید: الم ترالی ربک کیف مدالظل و لوشاء لجعله ساکنا، یعنی: آیا ندیدی پروردگارت چگونه سایه را کشیده و اگر می‌خواست آن را دائمی می‌کرد، یعنی به‌گونه‌ای قرار می‌داد که از آن فیض جُود و کرم و سایهٔ وجودش ناشی نمی‌گشت؛ ثم جعلنا الشّمس علیه دلیلا، یعنی: آنگاه خورشید را نشانهٔ آن کردیم (۴۵ ـ فرقان) و آن ذات او است ـ به اعتبار نور بودن برای خودش در خودش ـ و به‌واسطهٔ سایه‌های گسترش یافتهٔ وجودی، عقل و حسّ بدان گواهی می‌دهد، برای اینکه با نبودن نور، سایه را عینی و وجودی نیست؛ ثم قبضناه الینا قبضاً یسیرا، یعنی: سپس آن را به گرفتنی نامحسوس به‌سوی خود قبض می‌کنیم (۴۶ ـ فرقان) قبضش از آن‌جهت به‌سوی او است که سایهٔ اوست، پس تمام کارها از او آغاز و ظاهر شده و بدو بازگشت دارد، پس آنچه را که ما ادراک می‌کنیم وجود حق است در اعیان ممکنات، پس از حیث هویّت حق، وجود او است، و از حیث اختلاف معانی و احوالی که از آنها ـ به‌حسب عقل فکری و قوّهٔ حسّی ـ مفهوم و انتزاع می‌شود، اعیان ممکنات باطل الذات‌اند، پس همان‌طور که به‌واسطهٔ اختلاف صور و معانی، نام ظل و سایه از آن

۱. پس آنچه از صور که به‌حسب گسترش این سایه بر آنها از آن شخص مشاهده می‌شود، صورت و نشانه و حکایتی است از حقیقتی. اصلی که در اصلی که از آن اصل این سایه گسترش یافته ثابت است: سنریهم آیاتنا فی‌الافاق و فی‌انفسهم حتی یتبیّن لهم انه الحق، و محصَّل آن صور اعیانی است که در آن سایه و از آن ـ هریک در مرتبه‌ای از مراتب آن ـ مشاهده می‌شود، و آنها صور حقایق اصلی‌ای هستند که در وجود شخصی که سایه از او امتداد و گسترش یافته ـ با جزئیاتش ـ مجتمع می‌باشند، بلکه به‌گونه‌ای برتر که از آن تعبیر به «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» می‌شود، بنابراین عالم اکبر به منزلهٔ آینه‌ای است که وجه حق را گسترش داده و در آن صور صفات عُلیا و اسمای حُسنای او که در حقیقت جز اصول حقایق اشیاء عالم نیستند مشاهده می‌شود.

پس علم به حقایق آن اشیاء و احوالشان درواقع بازمی‌گردد به علم به‌خداوند متعال و صفات علیای وی و اسمای حُسنای او که آنها به‌حسب حقیقت و وجود عین ذات اویند سبحانه که از مماثلت و مشابهت با اشیاء مبرّا است.

پس از آنچه که بیان داشتیم، حقیقت حال، مفاد آیه کریمه: و علّم آدم الاسماء کلها، می‌باشد، چون انسان کامل به حقایق اشیاء عالم ـ به ایجاد خداوند متعال ـ احاطه دارد، و این احاطه از جانب او ـ علیه‌السلام ـ که به دستور الهی است، عین معرفت او به ذات خداوند و صفات و اسمای حُسنای او می‌باشد، پس ورود تفسیر، گاهی از این اشیاء به حقایق عالم و گاه دیگر به حقایق صفات عُلیا و اسمای حُسنای او و دیگرگاه به‌نامهای محمد و آل او ـ صلی‌الله علیه و آله ـ وجه بسیار نیکویی ـ بدون اختلاف و تعارض ـ دارد، و بلکه هریک دیگری را یاری کرده و بازگشت بدو دارد، اگر اهل فهمی این را نیک بفهم. «نوری»

زایل نمی‌گردد، همین‌طور نام عالم و «ماسِوی الحق» از وی زایل نمی‌شود.

و چون کار آن‌گونه است که برایت بیان داشتم، پس عالم متوهَم و پنداری است و دارای وجود حقیقی نمی‌باشد، و این همان (وجود) حکایتی است که عرفای الهی و اولیای محقق بدان قایل‌اند، و به‌زودی برهانی که به تو وعده داده شده ـ بر اثبات این مطلب عالی شریف با خواست‌الهی ـ خواهد آمد.

نقل سخن برای نزدیک شدن به مطلب و مقصود

بعضی از صاحبان کشف و یقین گفته‌اند: بدان که امور کلّی و ماهیّات امکانی اگرچه آنها را در ذاتشان وجودی نیست، ولی بدون‌شک در ذهن، معقول و معلوم‌اند، آنها پیوسته از وجود عینی و خارجی باطن و پنهان‌اند و در هرچه که دارای وجود عینی و خارجی است دارای حکم و اثراند، بلکه آنها ـ یعنی اعیان موجودات عینیِ خارجی ـ عین آنها هستند، و هیچ‌گاه از اینکه در نفس خود معقول‌اند زایل نمی‌گردند، پس آنها از حیث اعیان موجودات ظاهراند، همچنان که از حیث معقول بودنشان باطن و پنهان‌اند، بنابراین استناد هر موجود عینی و خارجی به این امور کلّی است که برطرف کردن آنها از عقل، امکان ندارد، و امکان وجود آنها در عین و خارج ـ وجودی که بدان معقول بودن زایل شود ـ نیست، خواه این موجود عینی موقت باشد و یا غیرموقت، زیرا نسبت موقت و غیرموقت به این امرِ کلّیِ معقول، یک نسبت است، جز آنکه حکم موجوداتِ عینی ـ به حسب آنچه که حقایق این موجودات عینی می‌طلبند ـ به این امر کلی بازمی‌گردد، مانند نسبت علم به عالِم و حیات به حی (زنده)، چنانکه حیات حقیقت معقولی است و علم هم حقیقت معقولی است که از حیات متمایز است، همان‌طور که حیات هم متمایز از علم است.

بنابراین گوییم: حق‌متعال را علم و حیات است، پس او حیِّ عالِم است، و دربارهٔ فرشته (گوییم:) او را حیات و علم است، پس حیِّ عالِم است؛ حقیقت علم یک حقیقت است و حقیقت حیات هم یک حقیقت است بنابراین، نسبت آن‌دو به عالِم و حیّ، یک نسبت است.

حال در علم حق‌تعالی گوییم: علم حق‌تعالی قدیم است و علم انسان محدَث و

جدید، بنگر که این حکم اضافه ـ در این حقیقت معقول ـ چه چیزی پدید آورده است؟ و به این ارتباط بین معقولات و موجودات عینیِ خارجی بنگر! همان‌طور که علم دربارهٔ کسی که دارای آن است و قائم بدان، حکم می‌کنند گفته شود: عالِم است، موصوف بدان هم بر علم حکم می‌کند که در حادث، حادث است و در قدیم قدیم، پس هریک محکوماً به و محکوماً علیه گردیدند، و مشخص است که این امور کلّی ـ اگرچه معقول‌اند ـ ولی عینشان معدوم است و حُکمشان موجود، چنانکه اگر به موجود عینی نسبت داده شوند محکومٌ علیهایند (یعنی حکم بر آنها می‌شود) بنابراین در اعیان وجودی فقط حکم را پذیرا هستند نه تفصیل و تجزیه را، برای اینکه این امر دربارهٔ آنها محال است، چون آنها به ذات خودشان در هر موصوف بدان هستند، مانند انسانیّت در هر شخصی از اشخاصِ این نوعِ خاص که به‌سبب تعدد اشخاص نه انفصال و جدایی می‌پذیرد و نه تعدد قبول می‌کند و پیوسته معقول است، بنابراین ارتباط بین آنکه وجود عینی دارد و بین آنکه وجود عینی ندارد ـ یعنی نسبت عدمی ـ ثابت شد، نتیجه آنکه ارتباط بعضی از موجودات به بعض دیگر نزدیک‌تر از آن است که تعقل شود [1]، چون در هرحال بین آنها جامعی هست و آن وجود عینی است، درحالی که آنجا جامعی نیست، ولی ارتباط، با نبودنِ جامع پیدا شده است، بنابراین با وجود جامع (این ارتباط) قویتر و سزاوارتر می‌باشد.

این سخن این عارف ـ قدس‌الله روحه‌العزیز ـ بود، و در آن تأیید و تأکید شدیدی است نسبت به آنچه که ما در صدد اقامهٔ برهان بر آن ـ با خواست الهی ـ می‌باشیم، چون از سخنان او چه تصریحاً و چه اشارتاً و کنایتاً دانسته شد که ماهیّات کلی که غیر از وجودات عینی‌اند، آنها را هیچ بهره و نصیبی از وجود عینیِ خارجی نیست، و تنها بهره و نصیبشان از وجود، انتزاع آنها است به‌حسب عقل، از وجوداتی که عبارت از موجودات عینیِ خارجی‌اند و اتحادشان با آنها.

۱. زیرا وجود مشترک معنوی است و در آن «ما به الامتیاز» عین «ما به‌الاشتراک» است. و این تحقیق وحدت وجود است از این عارف. زیرا وقتی که اتحاد بین ماهیّات و وجود جایز باشد. درحالی که هردو دو سنخ مخالف هم‌اند، چون یکی حیثیّتِ اِبایِ از عدم دارد و دیگری حیثیت عدمِ اِبای از عدم، پس چگونه وجودات متوحد و یگانه و یک سنخ نیستند؟ «سبزواری»

پس همان‌گونه که ذات واجب تعالی که وجود قیومی است، از آن مفهوم علم و قدرت و حیات و غیراینها از صفات انتزاع می‌گردد، همین‌طور از وجود انسان هم مفهوم نطق و حیات و نیروی احساس و جنبش و قدرت بر راه رفتن و نوشتن و غیراینها انتزاع می‌شود، جز آنکه وجود واجب تعالی در غایت کمال و تمام است و بلکه فوق تمام، به‌طوری که به‌حسب ریزش دائم خیر، وجودات دیگر موجودات از او فضل‌یاب می‌گردند، پس در انتزاع صفات و اسماء او، به وجود دیگری غیر وجود ذاتش نیاز نیست تا آنکه این صفات کمالی و اوصاف جلالی که عنوان و نشانه‌های بها و جمال و تمام و کمال او، به‌حسب صِرف وجود و ذات خالص او هستند بر او صدق کنند و بدانها بر وجود اقدسش حکم شود، برعکس دیگر موجودات که آنها هم پرتوهایی از کبریا و عظمت او و سایه‌هایی از نور و بهای او می‌باشند.

برای اینکه احکام متعلق به آنها از امور کلّی است که ذاتیات نامیده می‌شود ـ اگر از نفس وجود شئی انتزاع یافته باشد ـ و یا عرضیّات نامیده می‌شوند ـ اگر از امری که لاحق بدانها و متأخر از آنها است انتزاع یافته باشد ـ و امکان انتزاع این احکام از آنها و حکم بدانها نیست، مگر هنگام صدور آنها از جاعِل حقیقی‌شان و فیضانشان از قیّوم مطلقشان، چون آنها به‌حسب ذاتشان از مراتب ظهورات و تجلیّات حق متعال‌اند.

و از سخن آن عارف استفاده می‌شود که تشخص اشیاء و تعیّنشان ـــ مانند موجودیتشان ـ به‌واسطهٔ وجودات عینی آنها می‌باشد، همچنان که ما پیش از این، این مطلب را ثابت کردیم، البته بر رأی معلّم دوّم.

و باز آنچه که از سخن این عارف فهمیده می‌شود واین سخن را درجای دیگر نیز در این باره به تفصیل بیان داشته اینکه: هریک از عین ثابت و وجود عینی، متعاکس الحکم در دیگری است، یعنی ماهیّت، به بعضی از صفات وجود متصف می‌شود و وجود نیز به ماهیّت و برخی از نعوت و موصوفات ماهیّت متصف می‌گردد، و این همان رازی است که از آن اسرار بسیاری استفاده می‌شود، از جمله راز و سرّ قَدر است [1]

۱. در اصطلاحات عرفا سرّقدر چیزی است که خداوند از هر عینی در ازل ـ از آنچه احوال که در آن نقش شده ـ می‌داند که در مقام وجودش بر آنها ظاهر می‌گردد، پس بر چیزی ـ جز به آنچه که خداوند از عین آن موجود درحال ثبوتش در علم می‌داند ـ حکم نمی‌شود، و گفته‌اند: هرکس بر سرّقَدر آگاهی پیدا کند، از ←

که موجب حیرت خردمندان شده است، و نیز سرّ صدور برخی از شرها که در این جهان از بعضی از مراتب وجود وقوع پیدا [1] می‌کند، با اینکه همهٔ وجود خیر است.

و از فواید دیگر سخنش آنکه: جهت ربط بین اشیاء، عبارت است از معنی وجود، نه ماهیّت، پس علیّت و معلولیّت بین دوچیز؛ به‌حسب ماهیّت آن‌دو نیست، بلکه علاقه و همبستگی وجودی است، همچنان که جهت اتحاد بین دوچیز بیز درواقع همان وجود منسوب به آن‌دو است نه غیرآن، برای اینکه غلبهٔ احکام وحدت از غلبهٔ احکام وجود است.

از این‌روی ابن‌سینا در تفسیر سورهٔ معوّذتین بدین امر اشاره کرده و گفته: شکافندهٔ ظلمت عدم به نور وجود، مبدأ اوّل ـ واجب‌الوجود ـ است، و آن از لوازم خیریّت مطلق او در هویّتش ـ به‌قصد اول ـ می‌باشد، و اوّلین موجود صادر از او قضای اوست که در آن اصلاً شرّی نیست، جز آنچه که در تحت تابش نور اوّل پنهان گردیده است، و آن تیرگی و کدورتی است که لازم ماهیّتی که از هویّت او ناشی شده می‌باشد؛ پایان سخن او.

او از وجود عقل به تابش نورالانوار ـ جلّ جلاله ـ تعبیر کرده است، برای اینکه وجود ممکنات به‌منزلهٔ تابش‌های نور جمال و جلال او، و درخششهای خورشید بزرگی و کمال وی‌اند، و کدورات و تیرگیهای لازم ماهیّات، اشاره به امکان آنها است، برای اینکه معنی امکان عبارت از سلب ضرورت وجود و عدم است از ذاتی که به‌نور وجود رنگ‌پذیر است، چنانکه قرآن از آن به صبغةالله «رنگ‌الهی» تعبیر کرده و فرموده: و من احسن من‌الله صبغة، یعنی: کیست که رنگ او از [رنگ] خدا بهتر است (۱۳۸ ـ بقره) شکی نیست که ظلمتی تاریکتر از سلب نیست.

و آنجا که گفته: ماهیّتی که از هویّت او ناشی شده، اشاره شده است به اینکه صادر از مبدأ اوّل و موجودِ به ابداعِ او، وجود شئی است که همان نفس هویّتش است

← طلب و رنج و سختی رهایی می‌یابد، و چون این را دانستی، خواهی دانست که آن با سرّصدور بعضی از شرها مغایر است، و تأسیس از تأکید بهتر است. «سبزواری»

۱. خداوند می‌فرماید. ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سیئة فمن نفسک، و فرموده: قل کل من عندالله فما لهئولاء القوم لایکادون یفقهون حدیثا، و باز فرموده: ما تشاؤن الاان یشاءالله، و فرموده یمحوالله مایشاء و یثبت و عنده‌ام الکتاب، و فرموده فمن نفسک، یعنی از عین خودت! «نوری»

نه ماهیّت کلّی، بلکه ماهیّات از گونه‌های وجودات انتزاع می‌شوند و از آنها ناشی می‌گردند و در ثبوت، اصالتی ندارند؛ بلکه این عقل است که آنها را از وجود انتزاع می‌کند و سپس بدان (وجود) توصیفشان می‌کند و آن را (وجود را) بر آنها حمل می‌کند، لذا به تقدم و پیش بودن وجود بر آنها ـ در خارج ـ و متأخر بودنش از آنها در ذهن حکم می‌شود ـ همچنان که تحقیق و اثبات این مطلب پیش از این گذشت ـ .

۲۶
فصلی
در آشکار کردن مطلوب نهایی و غایت بزرگتر، از مباحث و گفتگوهای پیشین

بدان ای پویندهٔ راه با گامهای نظری و کوشندهٔ در راه فرمان الهی و واردشوندهٔ در زُمرهٔ مهیّمان و والهان در مشاهدهٔ کبریای او و فرورفتگانِ در دریای عظمت و بهای او: همان‌گونه که پدیدآورندهٔ شئی درواقع، به‌حسب جوهر ذات و سنخ حقیقتش، فیّاض می‌باشد، یعنی آنچه که به حسب تجوهر حقیقتش می‌باشد، همان به‌عینه چیزی است که به‌حسب تجوهر فاعلیّتش می‌باشد، پس فاعلِ صِرف می‌باشد، نه اینکه چیز دیگری است که آن‌چیز توصیف به فاعل می‌گردد، همین‌طور معلول او هم چیزی است که به‌ذات خود اثر و مُفاض است [1]، نه چیز دیگری غیر از آنچه که معلول‌نامیده شده است و بالذات اثر می‌باشد، تا آنکه آنجا دو اَمر باشد ـ اگرچه به‌حسب تحلیل عقل و اعتبار کردن آن ـ: یکی شئی است و دیگری اثر، چون در مقابل تحلیل، جز یکی از آن‌دو ـ نه دیگری ـ معلول نمی‌باشد، مگر به‌گونه‌ای از تجوّز و تسامح، برای دفع دور و تسلسل.

پس معلولِ بالذات، مانند علّتِ بالذات امر بسیطی است، آن‌هم فقط هنگام تجرید

۱. معلوم است که اثر، چیزی در مقابل آن نیست، بلکه ظهور مبدأ خودش است، و مراد از این سخن آنکه،
مقصود از توحید خاصی د
روابط محض‌اند نسبت به
درنوردیده و منطوی است،
ذات او متقوّم‌اند و ذات او

توجه به آن‌دو، چون ما وقتی که علّت را از آنچه که دخلی در علیّت و تأثیرش ندارد برهنه و تجرید کنیم، یعنی از آن‌روی که علّت و مؤثر است و معلول را هم از دیگر آنچه در قوام معلولیّت آن دخلی ندارد برهنه و تجرید کنیم، برای ما روشن و آشکار می‌شود که هرعلّتی، به ذات و حقیقت خودش علّت است و هر معلولی، به ذات و حقیقت خودش معلول است، و چون کار چنین است، روشن و ثابت خواهد شد که این موجود به‌نام معلول، حقیقتش، هویّتی مباین با حقیقتِ علّت افاضه‌کنندهٔ بر او نیست تا عقل بتواند به هویّت ذات معلول ـ با قطع‌نظر از هویّت پدیدآورنده‌اش ـ اشاره کند، تا آنکه در تعقّل، دو هویّت مستقل وجود داشته باشد، یکی از آن‌دو افاضه‌کننده است و دیگری مُفاض، چون اگر چنین بود لازم می‌آمد که معلول را ذاتی جز معنی معلول بودن باشد، چون بدون تعقّل علّتش و اضافه و نسبت یافتن بدو، قابل تعقل است، درحالی که معلول ـ از آن‌روی که معلول است ـ جز با اضافه و نسبت یافتن به علّت، قابل تعقل نیست، پس قاعده‌ای که دربارهٔ این امر که: شئی هم علّت است و هم معلول، تأسیس کردیم باطل می‌شود و این خلف (خلاف فرض) است.

بنابراین معلولِ بالذات، به این اعتبار حقیقتی جز اینکه مضاف و لاحق است ندارد، و وی را معنایی جز اینکه اثر و تابع است ـ بدون ذاتی که این معانی عارض آن شود ـ نیست، چنانکه علّتِ افاضه‌کننده ـ مطلقا ـ اصل و مبدأ بودن و قبلهٔ حاجات و ملحوق و متبوع بودنش عین ذات او می‌باشد.

و چون متناهی بودن زنجیرهٔ موجودات ـ از علّت‌ها و معلول‌ها ـ به ذات بسیط الحقیقهٔ نوریِ وجودی که از آمیزش کثرت و نقصان و امکانِ نارسایی و پوشیدگی مبراست، و ذاتاً از تعلّق و بستگی به امری زاید ـ چه حالّ و چه محلّ و خارج و یا داخل ـ دور است ثابت گشت، و ثابت شد که او به ذات خودش فیض است و به حقیقت خویش تابان و به هویت خود تابناک‌کنندهٔ آسمانها و زمین است و بوجود خود منشأ و پدیدآورندهٔ عالم خالق و اَمر است، روشن و ثابت خواهد گشت که تمام موجودات را یک اصل و یک سنخ بیش نیست که آن حقیقت است و باقی شئون او، او ذات است و غیراو اسماء و صفات او، او اصل است و جز او اطوار و شئون او، او موجود است و آنچه آن‌سوی اوست، جهات و حیثیات وی می‌باشند.

کسی از این عبارات نپندارد که نسبت ممکنات به ذات قیوم حق‌تعالی نسبت حلولی می‌باشد، چه دور است آنچه می‌پندارند! حالیّت و محلّیت اقتضای دوگانگی را در وجود بین حالّ و محلّ می‌کند، در حالی که در اینجا، یعنی هنگام طلوع و آشکار شدن خورشید تحقیق از اُفق عقل انسانی که تابناک به‌نور هدایت است روشن می‌شود که وجودِ واحدِ اَحدِ حقیقی را ثانی و دوّمی نیست، لذا کثرت پنداری نابود گردیده و اشتباه‌کاریهای قوهٔ واهمه برطرف می‌گردد.

اکنون حقیقت آشکار شد و نورش در پیکرهٔ تمام ممکنات نفوذ پیدا کرد و بلکه حق را روی باطل پرتاب می‌کند تا دَرهم شکندش و یکباره نابود شود (مفهومی از آیه ۱۸سوره انبیا) وای بر دوگانه پرستان! از آنچه که (حق را بدان) توصیف می‌کنند، چون روشن گشت که هرچه نامِ وجود بر آن ـ به‌گونه‌ای ـ اطلاق می‌شود، جز شأنی از شئون قیوم یکتا و وصفی از توصیفات ذات او و تابشی از تابش‌های صفات او نمی‌باشد.

پس آنچه که نخست وضع کردیم که در وجود، علت و معلول است، این به‌حسب نظر ارزشمند علمی بود، ولی در پایان ـ به‌حسب سلوک عرفانی به این نتیجه رسیدیم که علّت ـ از آن دو ـ امری حقیقی است و معلول، جهتی از جهات اوست، و علّیت آنچه به علّت و تأثیرش در معلول نامیده شده است، به تطور و دگرگونیش به‌گونه‌ای و تحیّثش به حیثیّتی ـ نه جدا بودن چیز مباینی از آن (معلول) ـ بازمی‌گردد؛ در این مقامی که گام‌های صاحبان خرد و فهم لغزیده است استوار باش، و سرمایهٔ عمر را در تحصیل آن صَرف کن، شاید بویی از مطلوبت ـ اگر سزاوار آن و اهلش باشی ـ بیابی.

گره‌زدن و گشودن

اگر کسی گوید: از آنچه بیان داشتی لازم می‌آید که حقیقت واجب داخل در جنس مضاف باشد، و همین‌طور حقیقت هر معلولی، چون ادعا کردی که آنچه علّتِ بالذات است، حقیقتش علّت است و همین‌طور آنچه معلول بالذات است، حقیقتش معلول است، وگرنه هیچ‌یک از آن‌دو، نه علّت بالذات‌اند و نه معلول بالذات، و چون علّیت عین ذات علّت است و علّیت ازباب مضاف، و از طرفی انفکاک و جدایی تعقلِ آن از تعقلِ آنچه بدان اضافه می‌شود ـ یعنی معلولیّت ـ محال است، و به‌زودی نیز خواهد

آمد که مضاف، جنسی از اجناس عالی است و جنس، جز به فصلی که آن را از حیث نوع تحصل می‌بخشد تقوم ندارد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود مرکب از جنس و فصل باشد و محال بودن این امر روشن است.

در گشودن این گره گوییم: مضاف و غیرمضاف از اصول اجناس، از اقسام ماهیاتی هستند که زاید بر وجوداند، از این روی در تعریف‌های (منطقی) این اجناس چنین اعتبار شده که گفته شود: مقولهٔ جوهر ـ مثلاً ـ ماهیتی است که حکمش چنین است و مقولهٔ کیف ماهیتی است که حکمش چنان است، و بر همین قیاس مقولهٔ مضاف و غیرمضاف می‌باشد.

خلاصه آنکه: هر مفهوم عقلی، تصورش جز با تصور مفهوم دیگری که از باب مضاف باشد امکان‌پذیر نیست، و واجب‌تعالی مفهوم نیست که امکان وجودش در ذهن باشد، بلکه او محض وجود عینی و صِرف نور و تحصّل خارجی است که عقل را امکان ملاحظهٔ آن ـ جز به حسب آنچه از پرتو فیضش بر آن می‌افتد ـ نمی‌باشد، از این روی (عقل) با نوعی از سرگشتگی ـ در پی مجاهدات و کوشش‌های برهانی ـ حکم می‌کند که تأثیر و سببیت ذات احدیت، به نفس ذات اقدسش، و وجود قیومی تابنده‌اش می‌باشد نه به حیثیتی جز محض تجوهر ذاتش، چون رخنه در وحدت ذاتی، و ترکیب در اصل حقیقت وجوبیش ـ بدون آنکه عقل بتواند در ذهنش صورتی که برابر ماهیت باشد تحصیل کند ـ لازم می‌آید، زیرا ثابت شده که وی را ماهیتی غیر از انّیت واسع و گسترده نمی‌باشد، کرسی نور او آسمانها و زمین است، بنابراین حاکم به وحدت و قیّومیتش که عین ذاتش می‌باشد عقل نیست، بلکه نوعی از برهان است که از پیشگاه او وارد شده و نوری است که از تأیید و یاری کردن او در عقل افکنده می‌شود، و عقل آن را (برهان را) پیروی کرده و تسلیم آن شده و ایمان و ایقان حاصل کرده و گردن می‌نهد، زیرا آن برهان بر وحدانیت و یگانگی او، و گواه بر فردانیّت و یکتایی وی می‌باشد.

و چون دانستی که هویت شخصی به‌حسب وجود خارجیش به‌گونه‌ای است که وی را به نفس وجود خارجیش، اضافه به‌چیزی که موجب واقع شدنش در تحت ماهیّت مضاف نمی‌شود لازم می‌آورد، تمام اشکالاتی که در نظایر این مقام وارد شده است باطل

می‌گردد، مانند اینکه باری‌تعالی به‌ذات خود عالِم و قادر و مُرید و شنوا و بیناست، و اینکه هیولا به ذات خودش آمادهٔ پذیرش اشیاء و موجودات صوری می‌باشد، و اینکه هر عرضی به ذات خود، تعلق به موضوع دارد، و اینکه نفس حیوانی به ذات خودش، تدبیر و تصرف‌کنندهٔ در بدن است، با اینکه هیچ‌یک از اینها تحت جنس مضاف حقیقی واقع نیستند، اگرچه مفهوم مضاف بر آنها عارض شده و از مضاف مشهور گردند، و این آن‌چیزی است که هیچ فساد و تباهی در آن نیست، چون اضافه، عارض بر هر موجودی می‌شود ـ به‌ویژه موجودی که مبدأ تمام اشیاء است ـ .

و همین‌طور اشکالی که در اضافهٔ تقدم و تأخرِ بین اجزای زمان وارد شده که: دو متضایف باید در وجود، باهم معیت داشته باشند، و معیّت هم منافی تقدمی که مقابل آن است می‌باشد، دفع می‌گردد، زیرا استقرار نداشتن اجزای زمانی و تقدّم بعضی از آنها بر بعض دیگر ـ بالذات ـ به‌حسب گونهٔ وجود خارجی‌شان می‌باشد و اضافه، عارض ماهیت دو جزء از زمان ـ به‌حسب وجودش در عقل ـ می‌شود، و زمان در گونه و شکل وجود عقلی بخصوصه، اِبای از استقرار و اجتماع ندارد، چون عقل می‌تواند متقدم و متأخرِ از اجزای زمان را تصور کرده و حکم بر آن‌دو ـ هنگام توجه به‌حال خارجی آن‌دو ـ به تقدم و تأخر نماید، در حالی که آن‌دو به‌حسب ظرف حکم عقلی و نشأهٔ علمی، در حصول مجتمع می‌باشند.

برای اینکه به سبب اختلاف نشآت و تبدل گونه و شکل‌های موجودات، احکامی عجیب و شگفت و آثاری غریب و ناآشنا پیدا می‌شود، پس دور نیست که یک ماهیت ـ مانند حرکت و زمان ـ در شکل و گونه‌ای از وجود، از حیث بقا و حدوث، حصولش تدریجی باشد، مانند خارج، و در گونه دیگری از وجود، دارای حدوث تدریجی و بقای دفعی و یکبارگی باشد، مانند آنچه در خیال است، و در شکل دیگر، از حیث حدوث و بقا ـ هردو ـ دفعی و یکبارگی باشد، مانند آنچه که در عالم عقل است؛ و ما را مسلک و رأی دیگری [1] در دفع این اشکال

۱. آن مسلک خاصی است که باطل نه از جلو و نه از پس آن بر آن وارد نمی‌شود، محصل و خلاصهٔ آن اینکه. زمان عبارت است از هویت اتصالی غیرقارّی که جزئی از آن بالفعل، از اجزای دیگر ـ در وجود اتصالی غیرقارّ ـ اصلاً جُدا و منفصل نمی‌باشد، پس تمامی آنها بوجود وحدانیِ اتصالی غیرقارّ موجوداند، پس از اینجا معیّت و اتحادِ در وجود، بین متقدم و متأخر ـ از اجزای زمان ـ با تقدم متقدم و تأخر متأخر تحقق و ثبوت پیدا می‌کند، و معیّت به نفس تقدم و تأخر است، و این نوعی از جمع بین متقابل‌ها ـ با بقای مقابله به حال آنها ـ می‌باشد. این را نیک بفهم. «نوری»

ـ در اجزای زمان ـ است که به‌زودی با خواست‌الهی در جایش گفته خواهد شد.

هشدار دادن

مبادا که گام عقلیت در این مقام بلغزد و گویی: وقتی که وجودات ممکنات تمامیشان تعلّقی و در ذاتشان مستقل نیستند، اتصاف باری‌تعالی به ناحیهٔ حدوث و قبولش مر تغییرات و دگرگونی‌ها را لازم می‌آورد، و خلاصه آنکه محل ممکنات و بلکه حادثات قرار می‌گیرد، و بر آنچه پیش از این بیان و اثبات داشتیم استوار باش و یادآر که: وجود اعراض و صورت‌های حالِّ در موضوعات و مواد، همگی از اقسام وجود شئی‌اند در نفس خود ـ بر جهت ارتباط به غیرخودش که موصوف می‌باشد ـ پس ناگزیر باید آنها را ـ اگر بر این‌گونه اعتبار شوند ـ وجودی در نفس خودشان باشد که مغایر وجودی که (صور) در آنها (موضوعات) حلول کرده‌اند باشد؛ در اینجاست که می‌گوییم: غیر از واحد حقیقی ـ وجودی ـ نه استقلالی و نه تعلقی نمی‌باشد؛ بلکه وجودات (رابط نه رابطی) آنها جز دگرگونی و نمایشات و تطورات حق‌تعالی به اطوار و نمایشات خویش، و تشأن یافتنش به شئون ذاتی خودش نمی‌باشد.

و نیز هرچه که بر آن نامِ صفت اطلاق می‌گردد، خواه ازباب عرض باشد و یا صورت، ناگزیر باید مدخلیتی در کمال موصوف داشته باشد، یا به‌حسب قوام وجود و تمام نوعیّتش ـ و آن کمال نخستین شئی است و صورت نوعی آن ـ و یا به‌حسب فضیلت و برتری ذات و کمال شخصیتش می‌باشد، و آن کمال دومین و عرض لاحقی است که بدان زیادی و فزونی بر فریضهٔ اَصلِ تقوّم و اولِ تمام حصول می‌یابد، پس هرچه که متصف به صفتی می‌گردد، به واسطهٔ ورود نقصان و نارسایی و نفوذپذیری ـ پیش از این صفت ـ متصف بدان شده است، و یا به‌حسب فطرت نخستین و اَصل فریضهٔ تجوهر، و یا به‌حسب فطرت دومین و فضیلت و برتری وجودش.

و موجود حقیقی ـ جل جلاله ـ برتر و مبرای از این دو نارسایی و از تمام آمیختگی‌های نقص است، چون او به‌حسب ذاتش، تمام و فوق تمام است و به‌حسب صفات ذاتیش برتر و فوق هر برتری است، برای اینکه او از حیث قوه و شدت نامتناهی است و فرضِ کمالی فوق کمال او که به‌حسب اصل ذاتش می‌باشد ممکن نیست، و

هیچ فضیلت و برتری که آن‌سوی فضیلت او که در مرتبهٔ قوام نخستینی او می‌باشد، قابل تصور نیست، غیراو هرچه هست همه تراوش‌های فیض وجود و تابش‌های نور وی‌اند که پس از تمام و کامل بودن او در ذات ارجمند و صفات مقدسش حصول پیدا کرده‌اند، پس نه آنچه که از او، بعد از تمام و کامل بودنش جاری می‌گردد، برای ذاتش صورت است، و نه آنچه که از وی، بعد از بزرگی و ارجمندی نامتناهی او تراوش می‌کند، صفت و فضیلت برای حقیقت صفات او می‌باشد، خداوند از آنچه پندارند بسی برتر است.

پس ثابت شد که عظمت و ارجمندی او به ذات خودش است نه به غیر خود، و هر زینت و یا صورتی که چیزی بدان استکمال یابد و محلی از آن منفعل گردد، آن‌چیز را ناگزیر از استکمال بخشی غیرذاتش می‌باشد، و این‌چنین معانی در واجب بالذات قابل تصور نیست، چون او را نه استکمال بخشی هست و نه غالب و چیره‌ای بر او، بلکه اوست که غالب و چیرهٔ بر تمام اشیاء است و دارای سلطنت و تسلط کامل و غلبه و قهر تمام، کیست که با افاضه کردن و تکمیل نمودن بر او مسلط شود و ذات او را بدانچه که بدان از قوه و تعطیل بیرون می‌آید تصور می‌کند؟ در آن صورت خداوند جهان دارای قوهٔ هیولانی که قابل تغییر و تبدیل است می‌باشد.

و نیز: اگر او را کمالی که امکان الحاق بدو را دارد باشد، در آن صورت ذاتش از آن کمال مورد فرض ـ با امکان ذاتی آن ـ عاری و خالی خواهد بود، یا به‌واسطهٔ وجود بازدارنده، و یا به‌سبب عدم اقتضاکننده، چون هر عدمی که برای امرِ ممکنی ثابت است، آن به‌واسطه یکی از این دو اَمر است، درحالی که چیزی از این دو اَمر دربارهٔ او قابل تصوّر نیست؛ اما وجود بازدارنده: بازدارندهٔ چیزی از رسیدن به کمالش لازم است ضد آن‌چیز و معاقبش در موضعش باشد، درحالی که واجب‌تعالی را نه ضدی هست و نه موضوعی دارد؛ اما وجود مقتضی او: اقتضاکننده یا ذات اوست و یا غیراو، اوّلی: دوام کمالش بستگی به دوام ذات او، و وجوبش بسته به وجوب آن (ذات) دارد؛ و اما دوّمی: یا ممکن‌الوجود است و یا واجب‌الوجود و یا ممتنع‌الوجود، و همگی محال است.

اما اولی: برای اینکه هر ممکنی مرتبه‌اش بعد از مرتبهٔ واجب است، و نقصان اگر در مرتبهٔ ذات باشد ـ همچنان که فرض شده ـ کمالی که در مقابل آن تصور می‌شود، در این مرتبه است، و آنچه سبب آن است لازم است که بر آن تقدم و پیشی داشته باشد،

بنابراین لازم است که مرتبهٔ ممکن، فوق مرتبهٔ واجب باشد، و بطلان و تباهی این امر روشن و آشکار است.

اما دومی: به واسطهٔ محال بودن تعدد در واجب بالذات.

اما سوّمی: برای اینکه ممتنع‌بالذات را امکان آن نیست که ممکن بالذات را ـ به اعتبار جانب وجود ـ بدان استناد داد، زیرا بخشندهٔ کمال از آن کوتاه‌تر نیست، بلکه در جهتی که از آن در غیرآن حصول می‌یابد بر آن فزونی دارد، درحالی که ممتنع را هیچ بهره‌ای از اصل ثبوت نیست ـ تا چه رسد به کمال آن ـ و دانستی که از آن هیچ‌خبر و آگاهی ـ جز به‌حسب مفهوم لفظ ـ نمی‌باشد.

با این بیان، آنچه از اشکالات که بعضی از فضلای بزرگوار در شرحشان بر کتاب هیاکل (النور سهروردی)، بر بُرهانی که صاحب کتاب حکمت‌الاشراق بر قاعدهٔ امکان اشرف اقامه کرده و اصل آن برهان از معلم فلاسفه ـ ارسطو ـ گرفته شده، وارد ساخته دفع می‌گردد، چنانکه با مراجعه به سخن مبرهن و بیان اشکالات روشن می‌گردد، چون مبنای آن اشکال این است که شئی ممکن‌الوجود بسا که به‌سبب امتناع ذاتی علتش پدید نیاید، بنابراین لازم نمی‌آید آنچه از ممکنات ابداعی که اشرف و برتراند ـ بنابر جایز بودن امکان وجودشان ـ در خارج واقع باشند، چون بسا هست که وقوع پیدا نمی‌کنند ـ با اینکه ممکن‌اند ـ یعنی به‌جهت ممتنع بودن اینکه جهتی در واجب بالذات باشد که اشرف و برتر از آنچه هست بوده که این خود سببی برای آن ممکن اشرف باشد.

و چون کیفیت حال ـ با تنگی وقت ـ از آنچه که بدان حق سخن باید اَدا شود، و بلندی مطلب از آنچه که تیزبالان خرد و پرندگان اندیشه و تفکر، از پرواز بدان قله ناتوان‌اند روشن گشت (گوییم:) دانستی که نسبت ممکنات به واحد حقیقی، نسبت صفات به موصوفات، و نسبت حلول اعراض به موضوعات نیست [1]، پس آنچه که در

۱. این اتصاف به‌گونه‌ای، اتصاف به صفات سلبی و اضافی و یا شیئیت ماهیت اعتباری می باشد، و مانند عرضی به معنی محمول به ضمیمه نیست، بلکه مانند عرضی به معنی خارج محمول، مانند امکان و شیئیت است.

شیخ عطار گوید:

جمله یک ذات است اما متصف / جمله یک معنی و صورت مختلف

شیخ شبستر گوید:

من و تو عارض ذات وجودیم / مشبک‌های مشکات وجودیم «سبزواری»

زبان و بیان صاحبان ذوق (کشف) و شهود آمده و از سخنان صاحبان عرفان و کشف به گوشت خورده که عالم اوصاف جمال و یا صفات جلال اوست، مراد همانست که ما به لفظ «تطوّر ـ دگرگونگی» و نظایر اینها، به‌واسطهٔ تنگی عبارت از ادای مطلب ـ بدون لزوم آنچه موجب دگرگونی و تغییر و انفعال می‌شود ـ بیان داشته‌ایم وگرنه شأن و مقام آنان برتر از این است که به لزوم نقص، در اتصاف به صفتی حالّ در ذات او و یا وصفی که عارضِ وجودِ او می‌شود و او را به‌حالی غیرآنچه که او در حقیقت ذات اصیل خودش است قرار می‌دهد پی‌نبرده باشند، زیرا آنان (عرفا) دوگانگی را در حقیقت وجود نفی می‌کنند، بنابراین آنچه که دربارهٔ نزدیک کردن این نسبتی که ذات احدیت را با قیاس به دیگر مراتب امکانی است گفته شده، تمامی ازباب تمثیلاتی هستند که از وجهی به فهم‌ها نزدیک است و از وجهی از وهم‌ها دور.

و شبیه‌ترین تمثیلات در نزدیک کردن، تمثیس به واحد است و نسبتش به مراتب کثرت، چنان که در فصل وحدت و کثرت این مطلب گفته آمد [۱]، برای اینکه به واسطهٔ تکرار واحد، عدد پدید می‌آید، چون اگر واحد تکرار نمی‌گشت، حصول عدد امکان‌پذیر نبود، درحالی که در عدد، جز حقیقت و اخذ «لابشرط شئی» نمی‌باشد.

«بشرط لاشئی» نمی‌گویم، چون بین آن دو، فرق است، همچنان که فرق است بین وجود مأخوذ «لابشرط» یعنی طبیعت وجود، که عموم آن به اعتبار شمول و انبساط و فراگیری آن است، نه به اعتبار کلیّت و وجود ذهنی آن، و بین وجود مأخوذ «بشرط لاشئی»، که نزد عرفا مرتبهٔ احدیت است و نزد فلاسفه، تمام حقیقت واجب، اوّلی نزد عرفا عبارت از حقیقت حق است، به‌واسطهٔ اطلاقش که از تقیید ـ اگرچه به سبب مبرا

۱. یعنی بعد از مَثل اعلایی که عبارت از انسان کامل مکمل ختمی است، چون او اسم اعظم و کلمهٔ اتم، و حقیقت آدمِ مخلوق بر صورت خداوند است. بنابراین بعد از مثل اعلا، او را امثال علیاست، مانند شعلهٔ چرخنده که در هوا دایره رسم می‌کند، و حرکت توسطی که حرکت قطعی را رسم می‌کند، و «آن» سیال که زمان را رسم می‌کند، و صاحب عکس (در چندین آینه) که منشأ عکس‌های فراوان است، و دریا که موجب موج و حباب و بخار و ابر است، و خورشید که ظاهرکنندهٔ تابش‌ها و سایه‌هاست، و مثال‌های قرآنی از چراغی که در شیشه است و آن در چراغدان، و آبی که در آبراهه‌ها ـ هرکدام به اندازهٔ گنجایش آن آبراهه ـ روان است و غیراینها، بلکه:

در هر چیزی از او نشانه‌ایست   که دلالت دارد که او واحد حقیقی است «سبزواری»

و دور بودن از ماهیات که موجب نوعی از شرط است [۱] ـ خالی و عاری [۲] می‌باشد، این را نیک بفهم.

سپس عدد، مراتب واحد را ـ مانند دو و سه و چهار و غیراینها ـ تا بی‌نهایت تفصیل می‌بخشد، و این مراتب اوصافی که زائد بر حقیقت عدد باشد نیست، چنانکه در فصل‌ها، با قیاس به‌جنسی که معنایش تقسیم بدانها و وجودش متقوّم بدانهاست می‌باشد، چون هر مرتبه‌ای از مراتب عدد، با اینکه در نوعیّت مخالف مرتبهٔ دیگری هست، ولی هریک از آنها ـ چنانکه ثابت شده ـ نوع بسیطی هستند، لذا دربارهٔ عدد گفته‌اند: صورتش عین ماده‌اش می‌باشد و فصلش عین جنسش، زیرا تعیّن و امتیاز در انواع آن بستگی به صِرفِ حقیقتِ آنچه بدان اشتراک و اتفاق در آن است دارد، بنابراین حقیقت واحد ـ بدون الحاق معنی فصلی و یا عرضیِ صنفی و یا شخصی بدان ـ در ذات خودش شئونات گوناگون و اطوار دیگرگون دارد [۳].

سپس از هر مرتبه از مراتب کمالی آن، معانی ذاتی و اوصاف عقلی پیدا می‌شود که آنها را عقل انتزاع می‌کند، چنانکه از هر مرتبه‌ای از مراتب هویاتِ وجودی که دارای ذات متفاوت باهم‌اند، معانی ذاتی و اوصاف عقلی، که گروهی آنها را ماهیات و گروه دیگر را اعیان ثابته می‌نامند، انتزاع می‌نماید؛ و آنها ـ چنانکه پیش از این گذشت ـ درواقع نیست‌اند و زاید بر وجودات ـ مگر به‌نوعی از اعتبار ذهنی ـ نمی‌باشند.

پس ایجاد واحد به‌واسطهٔ تکرارش مر عدد را، مثالی است برای ایجاد حق‌تعالی مر خلق را، به‌واسطهٔ ظهورش در آیات کون، و مراتب واحد مثالی است برای مراتب وجود،

۱. یعنی نفس مطلق و طبیعتی که با آن اطلاق اعتبار نمی‌شود، چون انبساط و شمول آن فعل حق‌تعالی است نه حقیقت حق‌تعالی. «نوری»

اشاره است به امکان جمع بین دو روش به اینکه: مراد سلبِ سلب است، یعنی سلب حدود و نقایص امکانی نه سلب شئی از آن‌روی که حقیقت وجودی است ـ چنانکه در روش آنان که قائل به تباین وجودات (یعنی مشائیان) هستند می‌باشد. «سبزواری» ۲. و اشاره است به راز ضرورت ازلی، چون موجود بودن شئی باتوجه به ذاتش ـ با قطع‌نظر از تمام جهات و حیثیات خارجی مغایر ذاتش ـ مغایر بودن خارجی و یا اعتباری که خواه تقییدی باشد آن حیثیات و یا تحلیلی و یا حقیقی باشد و یا اعتباری «بشرط لا»، منافی آن چیزی است که روشن ساختیم، چون شرط، واسطه است، این را نیک بفهم. «نوری» ۳. نظیر این حال هیولای نخستین است، چون آن نوع مفرد ـ یعنی بسیطِ در معنی ـ است، در حالی که فرق بین جنس و فصل دربارهٔ آن، به‌واسطه تعمل و نوعی از اعتبار است، این را نیک بفهم. «نوری»

و اتصاف آن (مراتب) به خواص و لوازم، مانند زوج (جفت) بودن و فرد بودن و عادیه و صمّ و منطقیّت، مثال است برای اتحاد بعضی از مراتب وجود به ماهیات، و اتصاف آن (وجود) بر این وجهِ از اتصاف که مخالف دیگر اتصاف‌ها که درخواست تغایر بین موصوف و صفت را درواقع دارد می‌باشد، و تفصیل عدد مراتب واحد را، مثال است برای آشکار شدنِ اعیانِ احکامِ اسماء الهی و صفات ربانی، پس ارتباط بین واحد و عدد، مثالِ ارتباطِ بین حق‌تعالی و خلق است، و بودن یک، نصف دو و یک‌سوم و یک‌چهارم چهار و غیراینها [1]، مثال نسبت‌های لازمی است که عبارت از صفات حق‌اند، خلاصه آنکه قائل بودن به صفت و موصوفِ در بیان عرفا، بر این‌گونهٔ لطیف و باریک است که بیشتر از فاضلان از آن بی‌خبر و غافل‌اند.

اشاره به بعضی از مصطلحات اهل‌الله در مراتب کلی

حقیقت وجود چون به‌شرط اینکه با آن چیزی نباشد اخذ و اعتبار شود، نزد این بزرگان (عرفا) مرتبهٔ احدیت نامیده می‌شود که در آن تمام اسماء و صفات مستهلک‌اند، و نیز «جمع‌الجمع و حقیقت الحقایق و عماء» هم نامیده می‌شود [2]، و چون به شرط شئی اخذ و اعتبار شود، یا این است که به‌شرط تمام اشیاء که لازم آنند

۱. از اینجا دانسته می‌شود که کسرهای نُه‌گانه از مقولهٔ اضافه‌اند و از مقولهٔ کیف نیستند، چون در اینجا قارّات در محل‌ها و موضوعات خود متقرر نیستند. «سبزواری» ۲. این بنابر اصطلاح برخی از عرفاست، عارف کامل شیخ عبدالرزاق کاشانی قدس‌سره گوید: «عماء» نزد ما مرتبهٔ احدیت است، چون آن مرتبه را غیرخودش کسی نمی‌داند، و آن در پردهٔ جلال می‌باشد، و گفته‌اند: عبارت از مرتبهٔ واحدیت است که منشأ اسماء و صفات می‌باشد، چون «عماء» عبارت از آبر نازکی است که حایل میان آسمان و زمین می‌باشد، و این مقام هم حایل بین آسمان احدیت و بین زمین کثرت خلقی می‌باشد، و این اصطلاح را حدیث نبوی یاری نمی‌کند، چون از آن حضرت پرسیدند که: پروردگار ما پیش از اینکه خلق را بیافریند کجا بود؟ فرمود: در «عماء» بود، و این مقام به سبب تعیّن اول تعیّن می‌پذیرد، چون محل کثرت و ظهور حقایق و نسبت‌های اسمائی است، و هرچه تعین پذیرفت مخلوق است، پایان سخن او.

گویم: ما نمی‌پذیریم که هر تعینی مخلوق است، برای اینکه این تعیّن، تعیّن صفاتی است نه افعالی، و ظهور اعیان ثابته که لازم اسماء و صفات‌اند، ظهور علمی و صور تفصیلی علم الهی‌اند، بلکه تعیّن افعالیِ ابداعی هم در اصطلاح، عالم خلق نامیده نمی‌شود بلکه عالم امر نامیده می‌شود، به‌ویژه بنابر تحقیقات مصنف قدس‌سره که عقول از صقع ربوبی‌اند و باقی به بقاء الهی می‌باشند ـ نه به ابقاء او ـ و نیز سئوال از کینونت رب و مرتبهٔ ربوبیّت عبارت از مرتبهٔ واحدیت می‌باشد. چنانکه مصنف قدس‌سره بدین مطلب تصریح دارد. «سبزواری»

ـ خواه کلی آنها و خواه جزئی آنها که به نام اسماء و صفات نامیده می‌شود ـ اخذ و اعتبار شود، آن مرتبهٔ الهیت است که نزد آنان به واحدیت و مقام جمع‌الجمع نامیده می‌شود، و این مرتبه به اعتبار رسانیدن مظاهر اسمائی که اعیان و حقایق‌اند، به کمالاتی که مناسبت با استعداداتشان در خارج دارد؛ این مرتبه به نام مرتبهٔ ربوبیت هم نامیده می‌شود [۱]، و چون «لا بشرط شئی» و «لابشرط لاشئی» اخذ و اعتبار شود به نام هویت ساریِ در تمام موجودات نامیده می‌شود.

اشاره به حال وجوب و امکان

بدان که این انقسام از جهت امتیاز بین وجود و ماهیت و تغایر بین جهت ربوبیت و عبودیت می‌باشد [۲]، ولی از حیث سنخ وجود صِرف و وحدت حقیقی، وجوب بالغیری نیست تا موصوفِ بدان، به‌حسب ذات به امکان متصف گردد، چون هرکه واجب بالغیر است ممکن‌بالذات هم می‌باشد که آن را امکان ـ که از امتیاز تعیّنی از تعیّنات وجود از نفس حقیقت وجود ناشی شده است ـ احاطه نموده؛ خلاصه آنکه منشأ عارض شدن امکان، عبارت از گونه‌ای از شکل‌های ملاحظهٔ علمی است ـ به‌اعتبار جهت این ملاحظهٔ تفصیلی ـ چنانکه بیانش پیش از این گذشت.

اشاره به حال جوهر و عرض در این روش و مشرب

بدان که چون در حقایق اشیاء امعان نظر نمایی، برخی از آنها را متبوع و درنوردیدهٔ به عوارض می‌بینی و برخ دیگر را تابع؛ متبوع عبارت از جوهر است و تابع، اعراض‌اند که

۱. کلمه «إما ـ یا» در این گفتگو، دومی ندارد و شاید از نسخهٔ اصل افتاده است، و حدس من این است که دومی آن چنین باشد: و یا این است که با یک صفت اخذ و اعتبار می‌شود، در آن صورت آن اسم خاص می‌باشد، مانند علیم و قدیر، همچنان که اگر با تمام صفات اخذ و اعتبار شود، اسم جلالهٔ الله است، و اگر با تعیّن خاص امکانی اخذ و اعتبار شود، مانند عقلی و یا نفسی و یا فلکی و یا انسانی، حقیقت امکانی خاص است. و چون با تمام تعینات اخذ و اعتبار شود، انسان کبیر است. «سبزواری»

۲. جامی در این باره نیکو سروده:

بود اعیان جهان بی چند و چون — ز امتیاز علمی و عینی مصون
نی به‌لوح علمشان نقش ثبوت — نی ز فیض خوان هستی خورده قوت
ناگهان در جنبش آمد بحر جود — جمله را در خود ز خود بی‌خود نمود
واجب و ممکن ز هم ممتاز شد — رسم آئین دویی آغاز شد «سبزواری»

وجود، همهٔ آنها را فرامی‌گیرد، چون وجود است که به‌صورت هریک از آن‌دو متجلی است؛ تمام جواهر در عین جوهر و مفهوم آن و در حقیقت و روح آن که مثال عقلی و مبدأ امور عقلی و امثلهٔ صور نوعی جوهری در عالم عقل‌اند، متحد می‌باشند، چنان که از رأی افلاطون در مُثل نوری آشکار می‌شود، و از هر عقلی سایه‌ای در این عالم هیولانی ـ چنانکه ثابت شده ـ می‌افتد، و هر (عقلی) که از این عالم دورتر است ـ چون در بالاترین مراتب قُرب حق است ـ آنچه که از وی در این عالم می‌افتد، از جهت جوهر، پنهان‌تر، و از حیث ذات، ناقص‌تر از غیرخودش می‌باشد، پس سایهٔ عقلی که ربّ(النوع) جوهر مادی ـ از آن‌روی که جوهر مادی است ـ عبارت از نفس ماده‌ای است که از آن معنی جنسی، که در ذهن جنس جواهر است اخذ و اعتبار شده، و هریک از این مراتب سه‌گانه در جوهریت ـ یعنی ذهنی و عقلی و مادی ـ عبارت است از مظهر ذات الهی از حیث قیّومیّتش.

همچنان که اعراض به‌حسب مراتبشان در عوالم، عبارت از مظاهر صفاتی‌اند که تابع آن حقیقت می‌باشند؛ آیا نمی‌نگری! همان‌طور که ذات الهی پیوسته پوشیدهٔ بالذات است، همچنین جنس جواهر هم پیوسته درنوردیدهٔ به عوارض ـ از فصول و غیرفصول ـ می‌باشد؟

و همان‌طور که ذات با اعتبار صفتی از صفاتش اسمی از اسماء کلی و یا جزئی است، همین‌طور جوهر، با انضمام معنایی از معانی کلّی در ذهن، و یا مبدئی از مبادی خارجی آن (معانی کلّی) ـ از صور منوّع در خارج بدان ـ جوهر خاصّی می‌گردد که بنابر رأی آنان، مظهر اسم خاصی از اسماء کلی، بلکه طبق نظر آنان به‌گونه‌ای عین آن اسم می‌باشد، و با انضمام معنایی از معانی جزئی ـ به‌حسب زمان و یا مکان مشخص ـ جوهری جزئی ـ مانند شخص ـ می‌گردد.

و همان‌طور که از اجتماع اسماء کلی ـ از آن‌حیث که دارای جهت وحدانی و یگانه‌اند ـ اسماء دیگری که دارای معانی مرکب، همراه با حیثیت ارتباط و وحدت طبیعی هستند تولّد و پدید می‌آیند، همین‌طور از اجتماع جواهر بسیط، بر هیئت و شکل وحدانی و یگانه، جواهر دیگری که از آنها ترکیب یافته‌اند ـ ترکیب طبیعی و دارای صورت طبیعی ـ تولد و پدید می‌آیند.

احاطه دارند، همین‌طور جواهر هم بعضیشان به بعض دیگر احاطه دارند؛ و همان‌طور که امهات و اصول اسماء منحصر و محدوداند، همین‌طور اجناس جواهر و انواعش هم منحصر و محدوداند؛ و همان‌طور که فروع اسماء اضافی و نسبی نامتناهی‌اند، همین‌طور اشخاص مادی نیز غیرمتناهی‌اند، این حقیقت جوهری امکانی در اصطلاح اهل‌الله: نَفَس رحمانی و مادّهٔ کلّی و آنچه از آن تعیّن می‌یابد نامیده می‌شود و به‌واسطهٔ کلمات الهی، موجودی از موجودات می‌گردد.

و چون تجلیات الهی و شئونات او که ظاهرکنندهٔ صفاتند، به حکم: کل یوم هو فی شأن، یعنی: او هر لحظه و آنی در کاری است (۲۹ـ رحمان) متکثّر می‌باشند، از این روی اعراض هم متکثّر و نامتناهی می‌باشند ـ اگرچه امّهات و اصول آنها متناهی‌اند ـ این تحقیق تو را آگاهی می‌بخشد که صفات، از حیث مفهوم و تعیّناتشان در عالم اسماء ـ یعنی به‌اعتبار مرتبهٔ تفصیل ذهنی و ملاحظهٔ تحلیل عقلی ـ حقایقی هستند که برخی آنها از برخ دیگر متمایز و جُدایند ـ اگرچه از جهت ذات بسیط و از حیث وجود وحدانی و یگانه‌اند ـ و تمامی آنها در مطلق این امر که به‌حسب مفهوم اسماء غیر از مسما می‌باشند باهم اشتراک دارند، چنان که مظاهر آنها، حقایقی هستند که بعضی از آنها از بعض دیگر متمایز و جُدا می‌باشند، با اینکه در موجودیت تابع وجود جوهرند و در معنی عرضیّت که وجوداتشان بر وجود جوهر زائد است، مشترک می‌باشند، چون هرچه که در وجود است، دلیل و نشانه‌ایست بر آنچه که در غیب و باطن می‌باشد.

ثبوت و استحکام بخشیدن

به تیزهوشی خودت فریب نخوری و مپنداری که مقاصد این بزرگان از عرفا و اصطلاحات و کلمات مرموز و پیچیدهٔ آنان خالی از برهان بوده و از قبیل گزافه‌گویی‌های حدسی و یا تخیلات شعری می‌باشد، هرگز! برای اینکه مطابق نبودن سخنان آنان با قوانین درست برهانی و مقدمات صحیح حِکمی، از نارسایی نظر و بینش ناظران و کمبود آگاهیشان بدان کلمات و ضعف احاطه‌شان بدان قوانین ناشی شده است، وگرنه مرتبهٔ مکاشفات آنان ـ در بخشیدن یقین ـ فوق مرتبهٔ براهین است،

شده است، وگرنه مرتبهٔ مکاشفات آنان ـ در بخشیدن یقین ـ فوق مرتبهٔ براهین است، بلکه برهان، عبارت است از راه مشاهده در اشیائی که دارای سبب‌اند، چون سبب، برهان بر صاحب سبب است، و نزد آنان ثابت است که علم یقینی به ذات اشیاء، جز از جهت علم به اسباب آنها حصول پیدا نمی‌کند، و چون کار چنین است، چگونه چیزی که موافق مقتضای برهان است مخالف آنچه که موجب مشاهده است می‌باشد؟ و آنچه در سخن برخی از آنان آمده که: ان تکذّبهم بالبرهان فقد کذبوک بالمشاهدة یعنی: آنچه را که تو برهان نامیده‌ای تکذیب دارند، وگرنه برهان حقیقی مخالف شهود کشفی نمی‌باشد.

این مباحثی که گذشت، اگرچه در آنها برخی مطالب که مخالف حکمت نظری است بود، ولی آنها درواقع روح آن مطالب بود که از انوار نبوت و مشکات ولایت، که به‌مراتب وجود و لوازم آن (مراتب) دانا و آگاهند ظاهر گردیده است، از این‌روی ما از اظهار و بیان آنها خودداری نمی‌کنیم ـ اگرچه فیلسوف نمایان و مقلِدان آنها از بیان امثال چنین مطالبی دوری می‌گزینند ـ و اگر می‌خواهی که بر حقیقت آنچه بیان داشتیم آگاهی حاصل کنی، و شوق آن داری که مطابقت مدعاشان با مقتضی برهان برایت روشن شود، بیان مطابقت را در برخی از مطالبی که پنداشته می‌شود مخالف مقتضی برهان‌اند گوش‌دار تا غیرآنها را بر آنها قیاس کنی و گمان بد دربارهٔ صاحبان حقیقت نبری.

بدان که اسم در نزد آنان عبارت است از ذات الهی ـ با اعتبار صفتی از صفات و یا تجلّی‌ای از تجلیات [1] ـ و اسماء لفظی، اسماء اسماءاند، و اینکه در نزد حکما صفات، عین ذات حق‌متعال‌اند، نزد عرفا، منافی غیرذات بودنشان ـ به‌وجهی ـ در مقام تحقیق نمی‌باشد، برای اینکه معنی عینیت صفات نزد محققان از حکما عبارت است از اینکه حق‌تعالی در مرتبهٔ ذاتش ـ با قطع‌نظر از انضمام معنایی و یا اعتبار کیفیتی و یا حالتی غیراینها ـ مصداق حمل مفهومات این صفات می‌باشد، نه اینکه در اتصافش به‌چیزی از اینها نیازمند به عارض شدن هیئت و شکلی وجودی است ـ چنانکه در حمل

۱. و چون اصطلاح آنان را دربارهٔ اسم دانستی، پس اینکه گفته‌اند: عالم مظاهر اسماء است و یا اسماء، ارباب انواع‌اند، و اینکه اسم، به‌وجهی عین مسماست و به وجه دیگر غیرمسما، به‌نظرت غریب نیاید. «سبزواری»

سفیدی بر جسم این‌گونه است ـ و همچنین نیازمند به معنایی سلبی ـ مانند حمل کوری بر انسان ـ و یا معنی نسبی ـ مانند حمل بالا بودن بر آسمان ـ و یا اعتبار تحقق ذات به صدور آنها از جاعل ـ آنچنان که در حمل ذاتیات بر موضوع هست ـ و یا تعلق به جاعل ـ چنانکه در حمل وجود بر ماهیاتِ ممکنات است ـ نمی‌باشد.

عرفا نیز قایل به عینیت صفات او مر ذاتش را ـ به این معنی ـ هستند، ولی هیچ‌کسی را شکی نیست که مفهومات صفات و معانی کلیِ انتزاعیِ آنها که در عقل موجود است، به‌حسب مفهوم و معنی باهم اختلاف دارند، نه به‌حسب هویت و وجود، و این چیزی است که هیچ‌کس را در آن نزاع و کشمکش نمی‌باشد.

از اینجا دانسته می‌شود که عین مسما بودن اسم و یا غیرآن، به این دواعتبار بازمی‌گردد، یعنی اعتبار هویت و وجود و اعتبار مفهوم و معنی؛ بر تو پوشیده نباشد که از بودن اسماء الهی به‌حسب معنی غیرذات مقدس او، امکان آن اسماء و یا تعدّد واجب و یا جهت امکانی در او و یا ترکیب در ذات او ـ از جهت قبول و از جهت فعل او ـ لازم نمی‌آید، ذات الهی از آمیختگی با چیزی از این معانی بسی دور است.

و این بدان جهت است که بارها گفتیم: جعل و افاضه بالذات و اصالتاً در گونه و شکلی از شکل‌های موجودات جاری می‌گردد نه در مفهومات کلی مانند اسماء و اعیان، و همین‌طور «لا مجعولیّت» و «لا مفاضیّت» در حقیقت وجود تحقق می‌یابند نه در معانی کلّی، بنابراین همان‌طور که آنها در مجعولیّت تابع وجوداند ـ یعنی بالعرض ـ همین‌طور در «لا مجعولیت» هم تابع وجوداند، پس اسماء الهی نه «مجعول»اند و نه «لامجعول»، لذا از تعدّد آنها ـ بر این وجه عقلی ـ نه امکان و نه تعدّد در وجود و نه در وجوب و نه ترکیب و نه انفعال و اثرپذیریِ در ذات و نه کثرتِ در جهاتِ تأثیر لازم نمی‌آید تا آنکه قاعده و ضبطشان در شکل صدور زنجیرهٔ موجودات از عقول، باطل گردد، چون سبب تعدّد ایجاد، تعدّد جهات وجود است نه چیز دیگر، و چون آن نباشد این هم نیست، اگرچه معانی صفاتی که مصداق آنها ذاتِ اَحدیِ بسیطِ صِرف ـ به‌حسب نفس‌الامر و واقع ـ است تعدّد دارد.

پس به نور برهان و مشاهده و عیان ثابت شد که ذات الهی بین تمام اسماء حُسنا مشترک است، و تکثر در آن به‌حسب تکثر صفات است و این تکثّر، به اعتبار مراتب

غیبی و نهانی آن، که همان مفاتیح غیب است می‌باشد [۱]، و آنها (مفاتیح) معانی معقولِ در غیب وجود حق‌متعال می‌باشند، برای اینکه آنها با کثرت عقلیشان در آن (ذات) به‌گونهٔ بسیط و درنهایت بساطت مندمج و مندرج‌اند، چون ذات احدی و هویت وجودی که برتمام هویات وجودی ـ با بساطتشان ـ پیشی دارد، نزد عقل، متصف به صفات متکثر کمالی و نسبی آنها شده و بدانها شئون حق‌تعالی (اعیان ثابته) و تجلیاتش تعیّن و تفنن می‌یابند، و بارها گفته آمد که آنها موجودات عینی (خارجی) نیستند و اصلاً در وجود اَحدی داخل نمی‌گردند، پس آنها در عقل ثابت‌اند و در خارج معدوم، و آنها را احکام و آثار ـ به‌گونهٔ عرضی ـ می‌باشد.

چون ما گفتیم که اثر، درواقع جز برای وجود نیست، ولی کثرت عقلی آن منتهی به کثرت آثار وجود در خارج می‌شود، کثرتی که بازگشت به وحدت حقیقی در کُل دارد، و تکثر به‌گونه‌ای، به تکثّر در علم ذاتی بازمی‌گردد، چون علم او به‌ذات خودش، موجب علم به کمالات ذاتی در مرتبهٔ احدیّت او می‌شود.

سپس (گوییم:) جُود و دهش الهی و فیض اقدس او [۲]، ظهور ذات را برای هریک از آنها به تنهایی [۳] که متعیّن در مقام علمی اوست [۴]، سپس در مرتبهٔ عینی و خارج ـ بر طبقاتشان از عوالم ـ اقتضا نمود، لذا تکثر، بدین‌گونه برای او حاصل گشت.

۱. اسماء ذاتی او همان غیوب‌اند و ذات او که گنج مخفی است عبارت از غیب‌الغیوب است، و این معنی بیان الهی است که: عنده مفاتح الغیب، یعنی: نزد هویّت صِرف، به اینکه «هاء» اسم باشد نه ضمیر. «سبزواری»
۲. فیض اقدس، ظهور ذات است به لباس اسماء و صفات و لوازم آنها از اعیان ثابتات، و آن رحمت صفتیت است و در اصطلاح عرفا غیرفیض مقدس می‌باشد. چون فیض مقدس، ظهور اوست در مجالی ماهیات امکانی در مقام فعل، از این روی رحمت فعلی نامیده شده است. پس آن تجلی صفاتی است و این تجلی افعالی. «سبزواری»
۳. یعنی نه از حیث ماهیت و نه از حیث وجود، چون اسماء و لوازم اسماء تمامشان موجود به یک وجوداند که همان وجود مسمّا ـ عزّاسمه تعالی ـ می‌باشد. از این روی همگی اعتراف و اقرار به معبود، در تمام ظهورات و ذرات دارند، و مانند آنچه که در دنیاست، یعنی جایگاه جهل و فراموشی، پیمان‌شکنی نمی‌کنند، چون پراکنده‌ها را دیده و آنها را اضافه و نسبت به ماهیات دادند، درحالی که توحید، اسقاط اضافات است، اما انفراد ماهیت: برای اینکه آن مرتبهٔ علمی، نشأه و مقام علم تفصیلی و مرتبهٔ نفس‌الامر و آنچه که شئی بر آن سرشته شده است می‌باشد. «سبزواری»
۴. عبدالرحمن جامی به این مرتبه اشاره کرده و گفته:

بود اعیان جهان بی‌چند و چون ... ز امتیاز علمی و عینی برون...

و امیر حسینی هروی هم در این‌باره گوید:

خواستی آوری به عین از علم ... تا هویدا شوی به غیب و شهود

و غیر این سخنان. «سبزواری»

۲۷
فصلی
در اثبات تکثّر در حقایق امکانی

بیشتر مردمان که سخنان عرفای الهی را مطالعه می‌کنند، چون به مقام و مرتبهٔ آنان نرسیده‌اند و به‌واقعِ مقصود آنان واقف نگشته‌اند پندارند که از سخن آنان در اثبات توحید خاصی در حقیقت وجود و موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ وحدت شخصی لازم می‌آید، یعنی هویّات ممکنات اموری اعتباری و حقایق آنها اوهام و خیالاتی هستند که جز به‌حسب اعتبار، حصول پیدا نمی‌کنند [1]، تاجائی که مطالعه‌کنندگان آثار ایشان ـ بدون اینکه مقصود و مرام ایشان را بدانند ـ تصریح به عدمیت ذات موجودات قدسی و اشخاص ملکوتی ـ مانند عقل اول و دیگر فرشتگان مقرب و ذات انبیا و اولیا ـ و اَجرام متعدد بزرگ که از حیث جهت و اندازه مختلف‌اند و آثار گوناگون دارند، کرده‌اند، خلاصه (تصریح به عدمیّت) نظامی که در این عالم و عوالمی که فوق این عالم مشاهده می‌شود ـ با گوناگون بودن اشخاص هریک از آنها از

۱. مغالطه از آمیزش ماهیت به هویت، و اشتباه ماهیت ـ از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ به حقیقت سرچشمه گرفته است، و ندانستند که وجود در نزد آنان اصیل است. چگونه می‌شود که هویت و حقیقت در نزد آنها اعتباری باشد؟ یا چگونه می‌شود که جهت نورانیت هر موجودی که وجه‌الله و ظهور و قدرت و مشیت او که مبیّن فاعل است نه مفعول اعتباری باشد؟ دامن قدس او از آمیزش غبار اغیار پاک و مبرّاست.

پس هرگاه که عرفای صاحب قدرت باطنی و بینش ملکوتی گفتند: فرشته و فلک و انسان و حیوان و غیراینها از مخلوقات، اعتباری‌اند، مرادشان شیئیات ماهیات غیراصل آنها ـ نزد صاحبان برهان و ذوق (کشف) و وِجدان ـ می‌باشد، ولی قوّهٔ واهمهٔ صاحبان اعتبار به ماهیات موجود آنها ـ از آن‌روی که موجوداند ـ و یا وجودات آنها می‌رود، هرگز که آنان چنین نظری داشته باشند! بلکه این نظر یک فرد عامی است و مقام فاضلان مبرای از این تهمت است.

نظیر این آنکه وقتی فاضلی گفت: انسان ـ مثلاً ـ وجود و عدمش برابر است، و یا ضرورت وجود و عدم از وی مسلوب است، مقصودش شیئیت ماهیت انسان و گونهٔ آن است که این‌چنین می‌باشد، و عامی نادان می‌پندارد که مقصود وی، انسانِ موجودِ درحال وجود و یا بشرط وجود است، و نمی‌داند که او درحال وجود و بشرط وجود، درنوردیدهٔ به هر دو ضرورت است و دو نسبت، برابر نیستند و جایز هم نمی‌باشند، چون سلب شئی از نفس خودش محال است و ثبوت شئی برای نَفس خودش واجب است، کاش این (فرد عامی نادان) قائل به اصالت ماهیت بود، برای اینکه ماهیت مُنتَسب به حضرت وجود ـ نزد این قائل ـ اصیل است نه ماهیت ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ چون آن نزد همگان اعتباری می‌باشد، سخن شیخ شبستری قدس سره که: تعیّن‌ها امور اعتباری است، مؤید آن چیزی است که ما بیان داشتیم. «سبزواری»

حیث نوع و تشخص و هویّت و شمار ـ و نیز تضادی که بین بسیاری از حقایق واقع است، کرده‌اند.

سپس (گوییم:) هریک از آنها را آثاری مخصوص و احکامی ویژه است، و مراد ما از حقیقت، چیزی است که مبدأ اثر خارجی می‌باشد، و مقصودمان از کثرت، چیزی است که موجب تعدّد احکام و آثار می‌گردد، بنابراین چگونه می‌شود که ممکن در خارج «لاشئی» و «لا موجود» باشد؟ آنچه از ظاهر سخنان صوفیان می‌شنوی که می‌گویند: ممکنات امور اعتباری و یا انتزاعی عقلی‌اند، معنایش آن‌چیزی که همگان ـ آنان که گام استوار در دانش معارف الهی ندارند ـ می‌فهمند نیست، چون اینان (همگان از عوام) می‌خواهند تنها با خواندن کتاب‌های عرفا به مقاصد و اهداف و نظریات ایشان پی‌ببرند، مَثَل ایشان مانند کسی است که می‌خواهد تنها با دانستن قوانین عروض ـ بدون رسم و روشِ حکم به استقامت اوزان (بُحور) و یا بهم‌خوردگی و انحراف آنها از راه وحدت اعتدالی ـ در زمرهٔ شعرا درآید!

بنابراین اگر تو از جمله کسانی هستی که شایستگی پی‌بردن به حقایق عرفانی را ـ بجهت مناسبت ذاتی و استحقاق فطری ـ داری، امکان دارد از آنچه پیش از این بیان داشتیم بیدار شده و به خود آیی که: هر ممکنی از ممکنات دارای دوجهت است: جهتی که بدان، موجود است و واجب به‌غیر خودش ـ از آن‌جهت که موجود و واجب به‌غیر خودش است ـ می‌باشد، و او به این اعتبار با تمام موجودات ـ در وجود مطلق ـ بدون تفاوت اشتراک دارد؛ و جهت دیگری که بدان، هویّت وجودیش تعیّن پیدا می‌کند، و آن اعتبارِ بودنش است در هر درجه‌ای از درجات وجود ـ از حیث قوه و ضعف و کمال و نقص ـ.

برای اینکه ممکنیّت ممکن، از فرودآمدنش از مرتبهٔ کمال واجبی و نیرو و قوت نامتناهی و قهر و غلبهٔ تمام و عظمت برتر ناشی شده است، از این‌روی به اعتبار هر درجه‌ای از درجات نارسایی و قصور از وجود مطلقی که آمیزش با قصور و جهت عدمیّت و حیثیّت امکانیّت ندارد، برای وجود، خصایص و ویژگی‌های عقلی حصول می‌یابد، و این تعیّنات ذهنی است که به نام ماهیات و اعیان ثابته نامیده می‌شود، زیرا هر ممکنی ـ در مقام تحلیل از حیث مطلقِ وجود و از جهت بودنش در مرتبه‌ای از

قصور و نارسایی ـ جُفتی ترکیبی می‌باشد.

در اینجا نگرش‌هایی عقلی پیدا می‌شود که آن نگرش‌ها خود دارای احکامی مختلف و گوناگون می‌باشند.

نخست: نگرش و ملاحظهٔ ذات ممکن است به‌گونهٔ مجمل و فشرده ـ بدون تحلیل به آن دوجهت ـ آن به این اعتبار، موجودِ ممکن است و در حدّ و مرز خاصی از حدود موجودات قرار دارد.

دوم: نگرش و ملاحظهٔ موجود بودنش است مطلقا، بدون تعین و تخصص و ویژگی به مرتبه‌ای از مراتب و حدی از حدود، و این (مرتبه) نزد صوفیان، حقیقت واجب است که با هویّت واجبی و با هویات امکانی پیدا و ایجاد می‌شود، یعنی به‌واسطه نبودن هیچ امتیازی بین موجود، و موجودِ به این اعتبار، و به سبب نبودن ورود زوال و نابودی و نارسایی و تغییر و تجدّد در مطلق وجود ـ بشرط اطلاق، اگرچه مطلقا ـ نه «بشرط اطلاق» و نه «بشرط لا اطلاق» و نیز به‌واسطهٔ عین مرتبهٔ احدیّت بودنش ـ متصف بدانهاست، و آن چیزی که حکم به وحدتشْ ـ با انبساط و گسترش و سرایتش در تمام موجودات ـ می‌شود همان مطلقی است که «لا بشرط شئی» اخذ و اعتبار می‌گردد و فراگیری و گسترشش بر جهت کلّی نمی‌باشد، چون خودش جزئی حقیقی است و دارای مراتب گوناگون.

سوم: ملاحظه و نگرش نفس تعیّن اوست که از طبیعت وجود منفک و جُداست، و آن جهت تعیّن اوست که اعتباری محض می‌باشد، و آنچه را که عرفا حکم به عدمیّت می‌دهند، این مرتبه از ممکنات است که شکی در آن نیست، چون در مقام تحلیل ـ پس از جدا شدن سنخ وجود از ممکن ـ امر متحقق و ثابتی درواقع ـ جز به مجرد انتزاع ذهنی ـ باقی نمی‌ماند، بنابراین حقایق در خارج، موجود و متعدداند، ولی منشأ وجود و ملاک تحققشان یک امر است و آن حقیقت وجود منبسط است به نفس ذات خود نه به جعلِ جاعل، و منشأ تعدّد آنها تعیّنات اعتباری است، پس بر متعدد صدق می‌شود که موجودات حقیقی‌اند، ولی اعتبار موجودیّت آنها غیراعتبار تعدّد آنهاست، پس موجودیّت آنها حقیقی است و تعدّدشان اعتباری.

و چون عبارت و بیان، از اَدای این مقصد ـ به‌واسطهٔ دشواری آن و باریکی راه آن و

ژرفائی تفکر در آن ـ نارسا است، لذا بر ذهن‌ها مشتبه و پوشیده می‌شود و در عرصهٔ عقل آمیزش پیدا می‌کند، از این‌روی بر سخنان این بزرگان عیب گرفتند که با عقل روشن و برهان محکم برخورد دارد و بدان (سخنان)، علم حکمت ـ به‌ویژه فنّ مفارقات (بخش مجردات) که در آن بخش تعدّد عقول و نفوس و صور و اجرام و انواع وجودات آنها که از حیث ماهیاتشان باهم اختلاف دارند ـ باطل می‌گردد.

چقدر سست است سخن کسی که از جانب ایشان عذر و پوزش خواسته که: احکام عقل در مقام طوری که آن‌سوی طور عقل است باطل است؟ همچنان که احکام عقل در مقام طور عقل باطل است؛ و اینان ندانسته‌اند که مقتضی برهان درست چیزی است که اِنکارِ آن در نهاد و سرشت عقل سالِم از اَمراض و بیماریهای باطنی نمی‌باشد!

آری! بسا بعضی از مراتب کمالی هست که خردهای سالم از فرورفتن در ژرفای آن ـ به‌واسطهٔ شرف و بلندی آن مرتبه از ادراک خردها ـ قاصر و ناتوانند، این به‌سبب درنگشان در این جهان و مهاجرت نکردنشان به جهان رازها و اسرار است، نه اینکه چیزی از مطالب حقیقی است که از آن عیب گرفته می‌شود و عقل سالم و ذهن راست و مستقیم حکم به فساد و تباهی آن می‌نماید.

درحالی که برخی از محققان آنان تصریح دارند که عقل حاکم است، زیرا امور فطری و لوازم طبیعی ـ بدون تعمّل و تصرف خارجی و با نبودن بازدارندهٔ عرضی ـ قطعاً باطل نمی‌باشد، چون در موجودات طبیعی که فقط از فیض و دِهش حق‌تعالی صادراند نه باطلی هست و نه معطلی، غیر از امور صناعی و تعلیمی که از تصرف قوّهٔ متخیله و شیطنت قوّهٔ واهمه حاصل می‌شود، و نهاد و فطرت عقل عبارت از کلمه‌ای از کلمات الهی است که تبدیل‌بردار نیست و آن کلمه است که به‌حسب فطرت اصلی خودش حکم به تعدّد موجودات می‌کند.

شیخ فاضل (محمد) غزالی گوید: آنچه را که عقل حکم به محال بودنش می‌کند در طور و مقام ولایت جایز نیست، آری! جایز است که در طور ولایت، آنچه را که عقل از آن کوتاهی دارد ظاهر گردد، یعنی آنچه که با عقلِ تنها قابل ادارک نیست، و هرکس که بین آنچه را که عقل محال می‌شمارد و بین آنچه را که عقل بدان نمی‌رسد فرق نگذارد، او کوچک‌تر و کمتر از آن است که مورد گفتگو قرار گیرد، او را باید با جهلش واگذارد.

عین‌القضات همدانی در کتاب زبدةالحقائق گوید: بدان که عقل ترازوی درستی است و احکام آن صادق یقینی است و هیچ کذب و دروغی در آنها نیست، او عادل و دادگری است که هیچ ظلم و جوری از او تصوّر نمی‌گردد.

پس از سخن این‌دو شیخ بزرگوار روشن شد که تجاوز از آنچه که عقل صحیح و سالم بدان حکم می‌کند جایز نیست، پس چگونه امثال این بزرگان که از لباس بشریت بیرون آمده‌اند (و با فرشتگان پیوسته‌اند)، پس از ریاضات و سختی‌هایی که کشیده‌اند، به محال بودن آنچه که حاکم عادل ـ یعنی عقل سالم و صحیح ـ بدان حکم می‌کند حکم می‌کنند؟ حقیقت آنکه هرکس که گام استواری در تصوف و عرفان داشته باشد، وجود ممکنات را یکسره نفی نمی‌کند.

و از سخنان صریح و آشکار بر اتصاف موجودات به کثرت حقیقی که منافی وحدت حقیقی نمی‌باشد، سخن صاحب کتاب احیاء علوم دین (امام محمد غزالی) است که پس از بیان مراتب سه‌گانهٔ توحید گوید: مرتبهٔ چهارم در توحید آنکه: در وجود جز یک (حقیقت) نبیند، و این مشاهدهٔ صدیقان (مقربان) است که صوفیان آن را فنای در توحید نامند، چون او از آن حیث که جز واحد را نمی‌بیند، نفس خود را هم نمی‌بیند، یعنی او از دیدن نفس خود هم فنا شده است.

اگر گویی: چگونه ممکن است که تصوّر شود او جز واحد را مشاهده نمی‌کند، درحالی که او آسمان و زمین و دیگر اجسام محسوس را که فراوان هم هستند مشاهده می‌کند؟

بدان که: این نهایت علوم مکاشفات است و اینکه موجود حقیقی یکی است، و کثرتِ در آن دربارهٔ کسی است که نگرشش را (در مورد وجود و موجود) جدا می‌سازد، ولی موّحد حقیقی در نگرش به آسمان و زمین و دیگر موجودات (در وجود آنها) جدایی نمی‌بیند، بلکه همه را در حکم یک‌چیز واحد می‌بیند؛ و اسرار و رازهای علوم مکاشفات در کتاب نمی‌گنجد و به نوشتن در نمی‌آید.

آری! بیان آنچه که شدّت بعید شمردن تو را می‌شکند امکان‌پذیر است و آن اینکه: شئی گاهی از نوع مشاهده و اعتبار کثیر است و گاه‌دیگر به نوع دیگر از مشاهده و اعتبار واحد است، چون می‌گوییم: او انسان واحد است، پس اوْ به‌واسطهٔ اضافه و

نسبت به انسانیّت واحد است، و بسا که شخص، انسانی را مشاهده می‌کند و به ذهنش کثرت اجزا و اعضا و تفصیل روح و جسد او خطور نمی‌کند، و فرق بین آن‌دو شخص این است که وی در حالت بی‌خبری و خِرفی، یک‌نفر مستغرق و بی‌خبر است و در او جدایی و تفرقی نمی‌باشد و گویی که در مقام «عین‌الجمع» است، ولی توجه‌کنندهٔ به کثرت، در تفرق و جدایی است، و همین‌طور هرچه که در وجود است دارای اعتبارات و مشاهدات فراوان و گوناگون می‌باشد، پس او به یک اعتبار از اعتبارات، واحد است و به اعتبار دیگری غیرآن، کثیر می‌باشد که بعضی از آن کثرات از بعض دیگر در کثرت بودن شدیدتراند.

و مثال انسان ـ اگرچه مطابق مقصود نیست ـ ولی به‌طور اِجمال بر کشف فراوانی آگاهی و هشدار دارد، و همراه با این سخن، ترکِ انکار و ستیز به مقامی که بدان نرسیده بدست می‌آید، و بدان (سخنان عرفا) ایمان تصدیقی می‌آوری، پس تو را از آن حیث که به این توحید ایمان داری، از آن بهره و نصیبی هست ـ اگرچه صفتت بدان ایمان نیاورده است ـ چنانکه چون به نبوت ایمان آوردی، از آن بهره و نصیبی داری ـ اگرچه پیغمبر نیستی ـ و این مشاهده‌ای که در آن جز حقِ یکتای متعال ظاهر نیست، گاهی مداوم است و گاهی چون برق خیره‌کننده ـ که اکثر اوقات چنین است ـ ناگاه درآید، البته (مشاهده) مداوم بسیار کم و جِداً عزیز و ارزشمند است؛ پایان سخن او.

و درجای دیگر از کتاب احیاء علوم دین گوید: اما آن‌کس که بصیرت (قوه بینش) او قوی باشد و نیّتش ضعیف نباشد، او درحال اعتدالش جز خدای را مشاهده نمی‌کند و غیراو را نمی‌شناسد و محققاً خواهد دانست که در وجود، جز خدای متعال نبوده و افعال او اثری از آثار قدرت اوست، پس آنها تابع اویند، بنابراین آنها را درواقع هیچ وجودی نیست و وجود، تنها خاص حق‌متعال است که تمام وجود افعال وابستهٔ بدویند، و هرکس که حالش بدین‌گونه است، در هیچ‌یک از افعال نمی‌نگرد جز آنکه فاعل را در آن مشاهده می‌کند، و فعل را ـ از آن‌حیث که آسمان و زمین و حیوان و درخت است ـ فراموش می‌کند و نمی‌بیند، بلکه در آن، از آن حیث که صُنع است می‌نگرد و نظرش، از او به غیراو تجاوز نمی‌کند، مانند کسی که در شعر انسانی و یا خط و یا تصنیف او نظر می‌کند، در آن شاعر و مصنف را می‌بیند و آثارش را ـ از

آن‌حیث که آثار اوست ـ نه از آن حیث که مرکب و زاج و سیاه رنگ است و بر سفیدی نوشته شده است مشاهده می‌کند، در این صورت بر غیر مصنف نظر نینداخته است؛ پس تمام عالم تصنیف خداوندانْد، هرکس که بدان تصنیف ـ از آن‌حیث که فعل خداوند است ـ نظر افکند و آن را ـ از آن حیث که فعل خداوند است ـ دوست بدارد، جز ناظر به‌سوی خدا نیست و جز به‌خدا عارف و مُحب نیست، بلکه به نفس و وجود خودش هم ـ از آن‌حیث که نفس خودش است ـ نظر نمی‌افکند، بلکه از آن‌حیث که «عبدالله ـ بندهٔ حق» است نظر می‌افکند، این آن‌کسی است که درباره‌اش گفته می‌شود: فنای در توحید یافته و از خودش فنا گشته است. و این سخن اشارهٔ بدین مقام است که گوید: کنّابنا فغبنا عنّا فبقینا بلانحن، یعنی: ما با خود بودیم و از خودمان غایب گشتیم و بدون خود باقی ماندیم.

اینها نزد صاحبان بینش اموری معلوم و روشن است که به‌واسطهٔ ضعف افهام از ادراک این امور و کوتاهی علما از توضیح و بیان آنها به عباراتی قابل فهم که رسانندهٔ مقصود به افهام و ادراک باشد، و یا به سبب سرگرمیشان به خودشان و اعتقادشان بر این امر که بیان این مطالب برای غیرآنان (علما)، آنها را بی‌نیاز نمی‌سازد و مفید فایده‌ای نیست، مشکل شده است، پایان سخن صاحب کتاب احیاء علوم دین.

ما سخن این دریای موّاج و دانشمند بزرگ را که نزد مردمان «امام و حجت‌الاسلام» نامیده می‌شود نقل کردیم تا باعث نرمی دلهای سالکان راه ایمان گردد و دفع آن توهم را کند که برخی از آنان پنداشته‌اند این توحید خاصی مخالف عقل و شرع است؛ اما عقل: به‌واسطهٔ ظهور کثرت در ممکنات؛ و اما شرع: برای اینکه مدار تکلیف و وعده و وعید بستگی به مراتب موجودات و مختلف بودن نشآت و اثبات افعال برای بندگان دارد، و معنی توحید عبارت از این است که: موجود جز خداوند سُبحان نیست.

و این بدان جهت است که پیش از این از آنچه بیان داشتیم و نیز از سخنان این دانشمند نقل کردیم دانستی که: این وحدتی است که در آن، کثرات مندرج است، و اینکه آن وحدت جمعی است، البته هنگامی که به موجود مطلق ـ از آن‌روی که موجود مطلق است ـ نظر بیفکنی، یعنی وجود مطلقی که بدان مرتبهٔ واحدیت گفته می‌شود، و چون به موجود صِرف و خالص و نابی که در ذاتش آمیزش با معنی دیگری نداشته و در

حقیقتش اصلاً وی را تعیّنی نیست نظر بیفکنی، او را نیز افاضاتی به ذات خود و رشحات و تراوش‌هایی به ذات خویش هست که آنها ماهیات و احکام (اعیان) ثابته انگیخته می‌شوند که مطابق واقع‌اند، جز آنکه منشأ موجودیت و تحقق و ثبوت آنها جز نفس آن وجود متحقق به ذات خود و تامّ بی‌نیاز از غیرخود نمی‌باشد، به‌زودی دربارهٔ این مطلب توضیحات بیشتری خواهی شنید.

۲۸
فصلی
در چگونگی سریان حقیقت وجود در موجوداتِ تعیّن یافته و حقایق خاصّه

بدان که اشیاء را در موجودیت سه مرتبه است:

مرتبهٔ نخست: وجود صِرفی است که وجودش به غیرخودش اصلاً تعلقی ندارد، و نیز وجودی است که مقیّد به هیچ قیدی نمی‌باشد، این وجود در نزد عرفا به‌نام هویّت غیبی و غیب مطلق و ذات احدیت نامیده می‌شود، و همین وجود است که نه اسمی دارد و نه نعت و وصفی، و بدین وجود معرفت و ادراک تعلّق نمی‌گیرد، چون هر چیزی که دارای اسم و رسمی هست، مفهومی از مفهومات می‌باشد که در عقل و یا وهم موجود است، و هرچه که بدان معرفت و ادارک تعلق می‌گیرد، آن دارای ارتباط به غیرخود و تعلق به هرچه جز خویش است دارد، درحالی که او (وجود صِرف) این‌چنین نیست، چون پیش از تمام اشیاء و موجودات است و او، آن‌گونه که هست ـ در حدّ نفس خود و بدون تغییر و انتقالی ـ می‌باشد، بنابراین او غیب محض و مجهول مطلق است ـ مگر از جانب لوازم و آثارش ـ بنابراین او به‌حسب ذات اقدسش محدود و مقید به هیچ تعیّنی و حتی مطلقا هم نیست تا آنکه وجودش بشرط قیدها و مخصّص‌ها ـ مانند فصول و مشخصات ـ باشد، برای اینکه لواحق ذات او شرایط ظهور اوست نه علّت‌های وجودش تا در ذات او نقص لازم آید، خداوند از آنچه پندارند بسی برتر است. و این اطلاق، امری سلبی است که مستلزم سلب تمام اوصاف و احکام و نعوت از کُنه ذات او، و نیز تقیّد و تجدّد و تحدّد (محدودیّت) نداشتن در وصف و یا

اسم و یا تعیّن و یا غیراینها ـ حتی از همین سلب‌ها ـ می‌باشد، به‌اعتبار اینکه آنها امور اعتباری و عقلی‌اند.

مرتبهٔ دوم: موجود متعلق به‌غیر خودش است، و آن وجود مقیّدِ به وصف زاید و موصوف به احکام محدود می‌باشد، مانند عقول و نفوس و افلاک و عناصر و مرکبات، از انسان و چهارپایان و درخت و جماد و دیگر موجودات خاص.

مرتبهٔ سوم: وجود منبسطِ مطلقی است که عموم و فراگیریش به‌گونهٔ کلی نیست؛ بلکه به‌گونه‌ای دیگر است، برای اینکه وجود، محضِ تحصل و فعلیت است، و کلّی ـ خواه طبیعی باشد و یا عقلی ـ مُبهم است و در تحصل و وجودش نیازمند به انضمام چیزی است که آن را تحصل بخشیده و موجودش سازد؛ و وحدت او نیز وحدت عددی نیست، یعنی مبدأ بودن برای اعداد، برای اینکه وی حقیقتی است که منبسط بر هیاکل و پیکرهٔ ممکنات و صفحهٔ ماهیات است و در هیچ وصف خاصی در نمی‌آید و در هیچ حدِّ معیّنی از قِدم و حدوث و تقدّم و تأخر و کمال و نقص و علّیت و معلولیّت و جوهریّت و عرضیّت و تجرد و تجسم محدود نمی‌گردد، بلکه او به‌حسب ذاتش ـ بدون انضمام چیزی دیگر ـ متعیّن به تمام تعیّنات وجودی و تحصّلات خارجی می‌باشد و حقایق خارجی از مراتب ذات او و انواع تعیّنات و تطوّرات او برانگیخته می‌شوند؛ اوست که اصل عالم و فَلَکِ حیات و عرشِ رحمان و «حقِ مخلوقٌ به» ـ در مصطلحات صوفیان ـ و حقیقتُ الحقایق می‌باشد، او در عین وحدتش به تعدّد موجوداتی که متحد با ماهیّت‌اند تعدّد می‌پذیرد، بنابراین با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث، و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس، و به این اعتبار است که توهّم می‌شود کلّی است، درحالی که چنین نیست.

و عبارات و سخن‌ها از بیان شمول و انبساطش بر ماهیات و اشتمال و فراگیریش بر موجودات نارسا و قابل اشاره نیست، مگر به‌گونهٔ تمثیل و تشبیه، و با این (بیان) از وجودی که به هیچ‌وجه در تحت تمثیل و اشاره ـ جز از جانب آثار و لوازمش ـ نمی‌آید امتیاز می‌یابد، از این‌روی گفته شده: نسبت این وجود به موجودات عالم، نسبت هیولای نخستین است به اجسام شخصی ـ از وجهی ـ و نسبت کلی طبیعی ـ مانند جنسِ اجناس ـ به اشخاص و انواعی که در تحت آن مندرج‌اند، و اینها تمثیلاتی

هستند که از وجهی نزدیک‌کننده (به مقصود)اند و از وجوهی دورکننده.

بدان که این وجود ـ چنانکه بارها روشن شد ـ غیر از وجود انتزاعیِ اثباتیِ عامِ بدیهی و تصوّر شدهٔ ذهنی که دانستی از معقولات ثانوی و مفهومات اعتباری است می‌باشد، و این حقیقتی است که بر بسیاری از صاحبان بحث و گفتگو ـ به‌ویژه متأخران (قائلان به اصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود) ـ پنهان مانده است، ولی عرفا در سخنانشان به این امر تصریحاتی دارند:

شیخ محقق صدرالدین قونوی ـ پس از آنکه وجود را به معنی سوّم تصویر داشته و آن را به ماده مثَل زده ـ گوید: وجود، مادّهٔ ممکن و هیئت و شکل فراهم آمدهٔ اوست که به حکمت پدیدآورندهٔ دانای حکیم ـ مطابق آنچه در علمش بود ـ به این عبارت و شکل، آماده و فراهم آمد، و عرض عام عبارت است از ضعفِ لاحق بدان ـ پس از تقیّدش به قید امکان و دوریش از مرتبهٔ وجود و گرفتاریش در دست کثرت ـ و این وجود (منبسط) را شیخِ عارفِ صمدانیِ ربّانی ـ محیی‌الدین اعرابی حاتمی قدس‌سره ـ در برخی از مواضع کُتُبش «نَفَس الرحمان» و «هَباء» و «عَنقاء» نامیده است.

برطرف کردن اشتباه

از آنچه بیان داشتیم ثابت گشت که در اصطلاح عرفا وقتی بر حقِ واجب تعالی وجود مطلق اطلاق می‌گردد، مرادشان از وجود ـ وجودِ به معنی اوّل ـ می‌باشد، یعنی حقیقت «بشرط لاشئی»، نه این معنی اخیر، وگرنه بر آنان مفاسد زشتی ـ چنانکه پنهان نیست ـ لازم می‌آید، و چه بسیار گمراهی، به‌جهت اشتباه بین این دومعنی پیدا شده و چه عقاید فاسد و تباه ـ از الحاد و اباحت و حلول و اتصاف حقِ اوّل به صفات ممکنات و محل نقایص و حادثات گردیدنش ـ پدید آمده است!

پس دانسته شد که تنزیه صِرف و تقدیس محض ـ چنانکه رأی محققان از حکما و همگی صاحبان شرایع و فاضلان اسلامی است بدون‌شک بر گونهٔ مقرّر، پس از فرق بین مراتب وجود ـ آن‌گونه که بیان داشتیم ـ باقی است، چنانکه گفته‌اند:

آنچه را که بیان داشتم آن‌کس می‌داند که بصیرتش را وا نگذارده باشد
و این مطلب را جز آن‌کس که صاحب بینش است ادراک نمی‌کند

و به جهت اشاره به این مراتب سه‌گانه و اینکه از هریک از آن مراتب به نفس خود، وجود عام عقلی انتزاع می‌گردد، شیخ علاءالدولهٔ سمنانی قدس‌سره در حواشی خود بر کتاب فتوحات مکی گوید: وجودِ حق، الله‌تعالی است و وجود مطلق، فعل اوست و وجود مقیّد اثر او؛ مراد از وجود مطلق، وجودِ عام انتزاعی نیست بلکه وجود انبساطی است.

شیخ عارف صدرالدین قونوی در کتاب خویش که به‌نام مفتاح‌غیب جمع و تفصیل است گوید: از آن‌حیث که وجود، ظاهر و منبسط بر اعیان ممکنات است، جز جمعیت آن حقایق نمی‌باشد که به‌نام وجود عام و تجلی ساری در حقیقت ممکنات نامیده می‌شود، و این از جهت تسمیه و نامیدن شئی است به اعم اوصاف آن و اوّل آن از حیث حکم و ظهور برای مدارک، از جهت تقریب و تفهیم، نه اینکه این اسم، در نفس خود مطابق با امر واقع است؛ و نیز در تفسیرش بر سورهٔ فاتحةالکتاب اشاره به مرتبهٔ نخستین واجبی کرده و گوید: آن امرِ معقولی است که اثرش دیده می‌شود و عینش مشاهده نمی‌گردد، چنانکه شیخ ما (ابن‌عربی) که خداوند از وی خشنود باد در یک بیت فرموده است:

جمع، حالی است که عینش را وجودی نیست   حکم، خاص آن است نه برای آحاد [1]

۲۹
فصلی
در نخستین چیزی که از وجود حق متعال پدید می‌آید

چون بدان مقدار که میسّرت بود مراتب سه‌گانه برایت تحقق و تصوّر پیدا کرد، دانستی نخستین چیزی که از وجود واجبی که نه وصفی دارد و نه نعتی، جز صریح و خالص ذاتش که تمام حالات و وصف‌های جمالی و جلالی به احدیّت و فردانیّتش در آن مندمج و درنوردیده‌اند پدید آمد، عبارت از وجود منبسطی بود که بدان «عماء» و مرتبهٔ جمع و حقیقت الحقایق و مرتبهٔ اَحدیت جمع گفته می‌شود، و گاهی هم به مرتبهٔ واحدیت نامیده می‌شود، همچنان که گاهی وجود حق به اعتبار اضافه و نسبتش

۱. یعنی از حیث حکم ذاتی نه حکم نسبی مشهود که خاص جمع است نه خاص آحاد و یک یک افراد کثرت. «م»

به اسماء ـ در عقل ـ و به ممکنات ـ در خارج ـ مرتبهٔ واحدیت و مرتبهٔ الهیّت نامیده می‌شود، و این منشائیّت و پدید آمدن، علیت نیست [۱]، برای اینکه علیّت از آن حیث که علیّت است اقتضای مباینت و جدایی بین علّت و معلول را دارد، پس آن با قیاس به وجوداتِ خاصِ متعیّن، از حیث تعینشان و اتصاف هریک از آنها به عین ثابتشان تحقق و ثبوت می‌یابند، درحالی که سخن‌ما دربارهٔ وجود مطلق است.

این وجود مطلق دارای وحدتی است که به‌گونه‌ای مخالف دیگر وحدت‌های عددی و نوعی و جنسی می‌باشد، چون آن مِلاک تمام وحدت‌ها و تعیّن‌ها می‌باشد، بنابراین، وجود حقِ واجبی، از حیث اسم «الله» که فراگیرندهٔ دیگر اسماء است، منشأ و اصل این وجودِ فراگیر و شاملِ مطلق می‌باشد، یعنی به اعتبار ذات جمعی او و به اعتبار خصوصیات اسماء حُسنای او که در اسم «الله» مندمج و درنوردیده‌اند، این اسم «الله» در نزد عرفا به نام «مقدَّمِ جامع» و «امام‌الائمة» نامیده می‌شود که در وجودات خاصی که زیادی بر وجود مطلق نمی‌کنند مؤثر است، پس مناسبت بین حق و خلق، به این اعتبار ثابت می‌گردد.

و اینکه حکما گفته‌اند: اولین صادر، عقل اول است، بر این مبناست که: الواحد لایصدر عنه الا الواحد، یعنی: از یکی جز یکی صادر نمی‌گردد، این یک سخن اجمالی است با قیاسِ به موجودات متعیّن متباین، که از حیث آثار باهم مختلف‌اند، بنابراین اوّلیت [۲]، در اینجا با قیاس به دیگر صادر شدگانی که از حیث ذات و وجود باهم تباین

۱. زیرا وجود مقیدی که عبارت از عقلی کلّی است از صُقع ربوبیت است، بنابراین حال وجود مطلقی که عقل اول یکی از مجالی آن است چگونه است؟ پس هر علیتی منشائیت است و عکس ندارد. «سبزواری» ۲. بلکه وجود منبسط هم صادر نیست، بلکه آن صدور حقیقی و اشراق فعلی حق‌متعال است و آنجا مستشرقی ـ اگرچه به تعمّل و در تحلیل عقل ـ نیست (بلکه اضافه اشراقیه است) پس عقل، اولین صادرشدگان است و مسبوق به صادر نیست، اگرچه مسبوق به صدور است، و مراد ما از صدور، معنی مصدری آن نمی‌باشد.

سپس (گوییم:) بنابر هریک از دو رأی، بر حکیم (مطلق) هیچ طعن و عیب و اشکالی که اوهام قشری می‌پندارند وارد نمی‌گردد، یعنی منافات داشتن آن با عموم قدرت واجبی و کسی که تفویض می‌پندارد. چون در این یک فعل، تمام افعال درنوردیده شده است، چون در عقل ـ از آن جهت که بسیط الحقیقه است ـ تمام فعلیات و وجوداتی که تحت او هستند درنوردیده شده است، و در وجود منبسط این درنوردیدگی آشکارتر است. زیرا از دایرهٔ قدرت حق‌متعال هیچ چیزی بیرون نیست. در این صورت چگونه تفویض لازم می‌آید؟ در حالی که وجود منبسط ظهور حق تعالی و معروفیّت اوست، و ظهور شئی با شئی مباینت و جدایی ندارد، و عقل دست قدرت فعال و قدرت فعلی اوست و وجودش از صُقع وی و باقی به بقاء اوست، و مفاسد جهل قابل شمار نیست. «سبزواری»

و تفاوت دارند می‌باشد، وگرنه در مقام تحلیلِ ذهنی، عقل اوّل نسبت به وجود مطلق، ماهیتِ خاص و جهت نقص و امکان دارد، لذا حکم می‌کنیم نخستین چیزی که پدید آمد عبارت از وجود مطلق منبسط است و به‌حسب هر مرتبه‌ای آن را ماهیّتی خاص و فرودآمدنی خاص لازم می‌آید که امکان خاص بدان الحاق می‌گردد.

همچنان که ذات واجبی را به اعتبار اَحدیّت ذاتش که از اوصاف و اعتبارات پاک و مبراست و به اعتبار مرتبهٔ واحدیت و مرتبهٔ اسم «الله» تمام اسماء و صفاتی که خارج از ذات او نیستند، بلکه آنها با اَحدیّتِ وجودیِ خودشان جامع معقولیتشان هستند، آن ذات را لازم می‌آید، همچنین وجود مطلق به‌حسب اعتبار حقیقت و سنخ خود، غیر از ماهیات و اعیان خاص می‌باشد، جز آنکه وی را در هر مرتبه‌ای از مراتبِ ذاتی، ماهیتی خاص است که آن (ماهیت) دارای لازمِ خاصی می‌باشد.

این ماهیات ـ چنانکه بارها شنیده‌ای ـ با انحاء و جهات وجود مطلق و مراتب آن ـ بدون جعل و تأثیر ـ متحداند، زیرا مجعول، هر مرتبه‌ای از مراتب وجود مطلق است، یعنی نفسِ وجود خاص، نه اینکه خاص است، یعنی اتحادش به ماهیّت مخصوص آن می‌باشد، چون از بطلان جعل مرکب بین وجود و ماهیّتش، این مطلب را دانستی، بنابراین احدیّت واجبی منشأ وجود مطلق است و واحدیّت اسمائی «الاه» عالم است از حیث وجود و ماهیت، پس منزّه است آنکه وحدت را به وحدت ربط داد و کثرت را به کثرت، وگرنه بین مؤثر و متأثر (اثربخش و اثرپذیر) مناسبتی نبود، و این منافی و مخالف تأثیر (اثربخشی) و ایجاد است.

هشداری تقدیسی

پیش از این اشاره شد که لفظ وجود، به سبب اشتراک داشتن بر معانی‌ای چند اطلاق می‌گردد:

از جمله: ذات شئی و حقیقت آن است، و آن چیزی است که عدم را برطرف می‌کند و منافی عدم است، وجود به این معنی در نزد حکما، فقط اطلاق بر واجب‌تعالی می‌گردد.

و از آن جمله: معنی مصدری ذهنی است، پیش از این بیان شد که وجودِ به این

معنی را اصلاً هیچ‌یک از خردمندان بر ذات اطلاق نکرده است، تا چه رسد به ذات حق‌متعال که اصل ذوات و مبدأ حقایق و موجودات است؛ این معنی از وجود را «کونِ نسبی» و حصول و «وجودِ اثباتی» گویند، چنان که گویی: «اومیرس» موجودِ شاعر است و یا «زید» نویسنده است، و این وجود نسبی بسیار می‌شود که با عدم ـ به واسطهٔ اختلاف جهت ـ جمع می‌آید، چنان که گویی: «زید» موجودِ در خانه است و معدومِ در بازار، بلکه اوست که توصیف به عدم می‌شود، چون در خارج وجودی ندارد، با اینکه به خارج تقیّد دارد.

همچنان که اطلاق وجود بر خدای متعال ـ به معنی اوّل در نزد حکما ـ حقیقت است، همچنین نزد بسیاری از مشایخ موحدان، مانند دوشیخ بزرگوار محیی‌الدین اعرابی و صدرالدین قونوی و صاحب کتاب عروه (شیخ علاءالدوله سمنانی) قدس‌الله ارواحهم در حواشیش بر کتاب فتوحات مکی هم چنین بوده، و بسیار بوده که شیخ اعرابی و شاگردش قونوی (قدس سرهما) وجود مطلق را بر وجود منبسطی که نزد آنان به «ظل ـ سایه» و «هباء» و «عماء» و مرتبهٔ جمعیت، نه مرتبهٔ واجبیّت نامیده می‌شود اطلاق کرده‌اند، و بسیار بوده که صاحب کتاب عروه وجود مطلق را بر واجب‌تعالی اطلاق کرده است.

من پندارم که اختلافِ بین او و شیخ عربی از این اشتراک در لفظ که موجب اشتباه و مغالطه است سرگرفته است، و از کسانی که لفظ وجود گفته‌اند و مرادشان از آن، واجب‌تعالی می‌باشد شیخ عطار است که در اشعار پارسیش گفته:

آن خداوندی که هستی ذات اوست | جمله اشیاء مصحف آیات اوست

و فردوسی قدّوسی در دیباچهٔ کتابش گوید:

جهان را بلندی و پستی تویی | ندانم چه‌ای؟ هرچه هستی تویی

و عارف قیّومی مولانا جلال‌الدین رومی در مثنویش گوید:

ما عدمهاییم هستی‌ها نما[1]، | تو وجود مطلقی هستیّ ما

۱. مراد مولانا از عدم، ماهیت است و در زبان عرفا بسیار بود که از ماهیت به عدم تعبیر شود، چه عدم، رفع‌الوجود است و شیئیّت ماهیت هم شیئیّت وجود نیست، چه شیئیّت وجود، إبای از عدم دارد و شیئیّت ماهیت إبای از عدم و از وجود ـ هیچ‌کدام را ـ ندارد، و چون إبای از وجود ندارد و با او جمع ←

اما نزد علمای ظاهری و اهل کلام، چون اطلاق اسماء بر خداوند به واسطهٔ توقیف شرعی است، بنابراین هیچ شبهه‌ای در جایز نبودن اطلاق وجود ـ و بلکه موجود نیز نزد آنان ـ بر ذات او تعالی ـ از حیث تسمیه و نامیدن ـ باقی نمی‌ماند [۱] ، اما اطلاق آن از جهت توصیف، در آن خلاف است، به‌جهت خلافی که بین آنان متحقق و ثابت است که: هر صفت و یا فعلی نه موجب نقص بر او ـ تعالی ـ و نه نقض واجبیّت نمی‌شود، بنابراین آیا اطلاقش بر او ـ تعالی ـ جایز است یا جایز نیست؟ دسته‌ای گفته‌اند جایز نیست و دستهٔ دیگر گفته‌اند جایز است، و این درست است، یعنی به واسطهٔ اشتراک مفهوم وجود و شیئیت و غیر این دو، بین واجب و ممکنات.

اما آنچه صاحب کتاب عروه بیان داشته که: ذات واجبی آن‌سوی وجود و عدم است، بلکه او محیط به هردو آنهاست، بنابراین در ظاهر، او مرادش حقیقت وجود نیست، بلکه مفهوم انتزاعی آن است، و بازداشتن و منعش از اطلاق وجود بر او ـ تعالی ـ و تکفیرش مر حکمای وجودی و عرفا را، بدین امر حمل می‌گردد، چون هیچ‌شکی نیست که مفهوم وجود امری ذهنی است و عیْن ذات‌الهی نمی‌باشد، بنابراین حملش بر آن (ذات) ـ به حمل هوهو یعنی حمل ذاتی اولی ـ درست نیست، ولی حمل سخن این بزرگان از محققان را بر گونه‌ای که حمل کرده و تکفیر آنان را بر آن (حمل) مترتب

← می‌شود. هستی نماست، پس بود او راست و نمود بود. ما راست، و مراد از «ما» ذات ماهیتی ما و شیئیت عین ثابت ماست و «ها»ی جمع در تقدیر مؤخر است، یعنی هستی نماهاییم، و مراد از آنکه گفته تو هستی‌مایی، نه طریقهٔ منتسبهٔ به سوی ذوق‌التألّه است که وجود زید را اِلاهِ زید می‌گویند، چه وجود، پیش آنان وحدت عددیه دارد و باید ماهیت اصل باشد تا وجوب و امکان و علیت و معلولیت بر واحد عددی وارد نشود و اجتماع متقابلین لازم نیاید. و پیش عرفای شامخین وجود اصل است و لیس فی‌الدار غیره دیار.

و سنخ دیگر اصالت ندارد ولیکن مراتب و شئون ذاتیه قایلند. چنان که اقدمین حکما هم به این قایلند و سنخیت در مراتب می‌باشد. بالاتر از آنچه در نوع واحد است، و وجود را نوع نشاید گفت، پس مرتبه‌ای از وجود، علت و مرتبه‌ای از وجود، معلول است و ماهیت اعتباری معلولِ بالعرض است. پس او تعالی و تقدس، هستی ماست، چون اصل محفوظ در مراتب هستی اوست و هر مرتبه ذاتاً و صفتاً و فعلاً ـ و بالجمله ظهوراً ـ نیازمند آن بی‌نیاز است؛ یا ایهاالناس انتم الفقراء الی‌الله والله هوالغنی، یعنی: ای مردم! شما به خدا محتاجید و خدا همو بی‌نیاز است (۱۵ ـ فاطر) و در بعضی از نسخ چنین به‌نظر رسیده

ما عدمهائیم هستیهای ما تو وجود مطلق و فانی نما

بنابراین مطابق آنست که گفته شده:

این نیست که هست می‌نماید بگذار آن هست که نیست می‌نماند بطلب «سبزواری»

۱. بلکه واجب تسمیه و نامیدن است نه توصیف «سبزواری»

ساخته، از مرتبهٔ صواب دور است، زیرا تمام محققان از بزرگان حکما و صوفیان، اتفاق بر تنزیه ذات حق‌تعالی از نسبت نقص داشته و ادراک ذات اَحدیّت او را به کُنه ممتنع می‌دانند ـ مگر به طریق خاصّی که نزد عرفاست ـ و آن ادراک حق است به حق ـ در مقام فنای سالک و استهلاکش در توحید ـ .

و هرکس که در کتاب و نوشته‌های ایشان تأمّل و اندیشهٔ تمام و کامل نماید برایش روشن خواهد گشت که میان هیچ‌یک از عرفا و مشایخ خلافی در اینکه حق‌متعال حقیقت وجود است نیست، و نیز برایش روشن خواهد گشت که اعتراضات برخی از متأخران بر آنان ـ به‌ویژه شیخ علاءالدوله سمنانی در حواشیش بر فتوحات بر شیخ‌عربی و شاگردش صدرالدین قونوی ـ بازگشت به مناقشات و گفتگوهای لفظی ـ با توافق در اصول و مقاصد ـ دارد.

از آن جمله اینکه: شیخ (محیی‌الدین اعرابی قدس‌سره) در آن (کتاب فتوحات) گفته است که: وجود مطلق، همان حق است که موصوف به تمام صفات می‌باشد؛ حاشیه‌نویس (شیخ علاءالدوله سمنانی) در حاشیهٔ سخن او نوشته: وجود حق همان خالق تعالی است نه وجود مطلق و نه مقیّد ـ همچنان که گفته شد ـ پایان سخن.

روشن است که شیخ قائل به این سخن است و مناقشهٔ با او بازگشت به لفظ دارد، یا این است که مرادش از وجود مطلق، همان وجود منبسط بر ماهیات می‌باشد، در این صورت بر او صدق می‌کند که گفته شود: او موصوف به تمام صفات می‌باشد، چنان‌که پیش از این در بیان مرتبهٔ سوم از وجود گفته آمد، و او را تعمیم به هر صفتی استحکام و استواری می‌بخشد، چون از جملهٔ آنها، صفات و نعوت محدثات و پدیده‌های نو می‌باشد، زیرا او در تنزیه خود از صفات محدثات و نشان‌های کاینات برتر و متعالی‌تر است؛ و یا این است که مرادش از وجود مطلق، وجود ناب واجبی باشد؛ و یا این است که مرادش از تمام صفات، این باشد که او ـ سبحانه ـ موصوف به هر صفت کمالی و یا صفت واجبیّت که عین ذاتش است می‌باشد، چون ذات او ـ تعالی ـ به اعتبار ذاتش ـ نه به‌انضمام صفت و یا حیثیّت دیگری غیرذاتش ـ مصداق تمام اوصاف عینی و صفات ذاتی خود می‌باشد؛ و یا مرادش از آن اینکه: وی موصوف به هر صفتی ـ مطلقا ـ می‌باشد، اعم از اینکه به‌حسب ذاتش به ذاتش (موصوف) باشد ـ یعنی در مرتبهٔ

احدیت ـ و یا به اعتبار مظاهر اسماء و مجالی صفات او باشد که آنها (مظاهر) هم از مراتب تنزلات و منازل شئونات او از جهت فراخی رحمتش و یا نفوذ کرم وَ جُود و دهشش و گسترش لطف و رحمتش می‌باشند.

و از آن جمله: سخنی است که درجای دیگر از کتابش (فتوحات) بیان داشته و آن اینکه: در نفس‌الامر و واقع، جز وجود حق‌متعال نیست؛ حاشیه‌نویس (شیخ علاءالدوله سمنانی قدس‌سره) نوشته است: آری! ولی مظاهر او از فیضِ جود او، به جودِ او ظاهر گردیده‌اند، بنابراین وجود مطلق خاص فیض است و وجود مقید برای مظاهر و وجود حق، اختصاص به مفیض و فیض بخش دارد.

و درجای دیگر آن کتاب (فتوحات) گوید: چون حق‌تعالی وجود است، نیست جز... . حاشیه‌نویس نوشته: آری! آن وجود حق است و فعلش وجود مطلق است و اثرش وجود مقیّد.

و نیز پس از تحقیق و ثبوت وجود مستفاد و عدم بودن ماهیات ممکنی گوید: تو را بر مطلبی بزرگ آگاهی بخشیدم ـ اگر آن را فراگرفته و تعقل کرده باشی! ـ او عین هر چیزی در مقام ظهور است نه اینکه عین اشیاء در مرتبهٔ ذات آنهاست، خداوند از این امر منزه است، بلکه او اوست و اشیاء، اشیاء، حاشیه‌نویس در حاشیه‌اش نوشت: آری! به مطلب رسیدی! پس بر همین سخن ثابت باش... . و غیراینها از مؤاخذه و خرده‌گیریهایی که هریک از آنها فقط به اختلاف اصطلاحات و دوری عادات و روش‌ها از تصریح و تعریض بازگشت دارد.

و بسیاری از اشتباهات از لفظ «ذات» و «حقیقت» و «عین» و «هویت» و غیراینها واقع می‌شود، چون گاهی (ذات مثلاً) اطلاق می‌شود و مراد از آن، صِرفِ وجودِ شئی است و دیگرگاه اطلاق می‌شود و مراد از آن ماهیت و عین ثابت شئی است، و نیز گاهی خطا از اطلاق لفظ «وجود» واقع می‌شود، به اعتبار ارادهٔ یک معنی از معانی سه‌گانهٔ وجود: وجود حق و یا وجود مطلق و یا وجود مقید، وگرنه هرکس در حواشی‌ای که ایشان به‌عنوان اعتراض بر کتاب فتوحات نوشته‌اند اندیشه و تفکر نماید یقین خواهد کرد که بین او و بین شیخ (رضی‌الله عنهما) در اَصل وجود هیچ‌اختلافی نیست.

و چون طور توحید خاصی که خاصِّ خواصِّ اهل الله است اَمری آن‌سوی طور عقول فکری و خردهای ژرف‌اندیش است، لذا پیش از آن که سرمه سا بنور هدایت ربّانی شوند، تعبیر از آن (توحید خاصی) به آنچه که موافق با گوش صاحبان‌نظر و شنیدنی‌های اهل فکر رسمی باشد برایشان بسیار مشکل است، از این‌روی در ظاهر سخنان ایشان اختلافاتی مشاهده می‌شود، و مانند این اختلافات ـ به‌حسب ظاهر ـ در کتاب الهی و احادیث نبوی هم واقع شده است، از این‌روی گروهی از مسلمانان مستند اعتقادشان را کتاب و حدیث قرار داده‌اند، با این همه عقایدشان باهم اختلاف دارد و آرایشان باهم تباین و دوری، ولکلٍ جعلنا شرعة و منها جا، یعنی: هر گروه از شما را آیین و روشی مقرر کرده‌ایم (۴۸ـ مائده).

شیخ عبدالله انصاری در کتاب منازل السایرین در اشاره به توحید خاصی گوید: اما توحید سوم توحیدی است که خداوند آن را به خودش اختصاص داده و به اندازه‌اش پاداش می‌دهد، و از آن برقی به باطن گروهی از برگزیدگانش نمایان می‌شود و آنان را از توصیف او گُنگ و از فاش ساختن رازهای او ناتوان می‌سازد، لذا زبان اشارهٔ علمای این راه بریده است، اگرچه عباراتشان را به توصیفاتی از او زینت می‌بخشند و آنها را در فصل‌هایی به تفصیل می‌آورند، برای اینکه این توحید را عبارت، بر خفا و پنهانیش می‌افزاید و توصیف، دورش می‌سازد و بسط دادن، موجب سختی و صعوبت آن می‌شود، چشمان اهل ریاضت و صاحبان احوال به این توحید دوخته شده است و آن، قبلهٔ اهل تعظیم است و مراد متکلمان در عین‌الجمع، بر این توحید، اشارات باهم تصالح و توافق دارند (اگرچه عبارات باهم توافق ندارند) ولی هیچ زبانی از آن سخن نگفته و هیچ عبارتی بدان اشاره نکرده است، برای اینکه توحید، آن‌سوی آن چیزی است که مکوِّن و ممکنی بدان اشاره نماید، و من از توحید صوفیان به این اشعار پاسخ داده‌ام:

حقِ واحد را هیچ‌کس به یکتایی توحید نکرده و یکی نساخته

چون هرکس که او را یکی می‌سازد و توحید می‌کند، انکارکننده است

توحید کسی که از وصف او سخن

عاریه و

توحید او مر خودش را توحید اوست
و وصف کسی که او را توصیف می‌کند (وصف) از دین برگشته است [۱]،

۳۰
فصلی
در آشکار ساختن سخن بر عدم بودن ممکنات ـ به‌حسب اعیان ماهیاتشان ـ

گویا از آنچه از ما شنیدی ایمان به توحید خاصی خداوند سبحان آوردی و اقرار نمودی که وجود، یک حقیقت بیش نیست و آن هم عین حق واحد است و ماهیات و اعیان امکانی را وجود حقیقی نیست و موجودیتشان، نوریاب گشتنشان است به نور وجود و معقولیتشان، شکلی از شکل‌های ظهور وجود و گونه‌ای از گونه‌های تجلّی وجود می‌باشد، ظاهرِ در تمام مظاهر و ماهیات و مشهود در تمام شئون و تعینات، جز حقیقت وجود نمی‌باشد، بلکه وجود حق است به‌حسب تفاوت مظاهر و تعدّد شئون و تکثّر حیثیّاتش، و ماهیت خاصِ ممکنی ـ مانند معنی انسان و حیوان ـ حالش عیناً مانند حالِ مفهوم امکان و شیئیّت و نظیر اینهاست ـ در اصیل نبودنشان در وجود ـ .

و فرق بین آن‌دو بخش اینکه [۲]: مصداق در حمل چیزی از ماهیات خاص بر ذات، عبارت از نفس همان ذات است به‌شرط موجود بودن عینی و یا ذهنی آن، و در حمل این عبارات عبارت از مفهومات اشیاء خاص است بدون شرط و اینکه در مقابل ماهیات خاص، اموری عینی پدید می‌آیند که آنها در نزد ما عبارت از نفس موجوداتند، ولی در

۱. این مضمون را مولانا در اوایل جلد یکم مثنوی به‌نظم آورده است، گوید:

من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست	وصف آن یاری که وی را یار نیست
این ثنا گفتن ز من ترک ثناست	که دلیل هستی و، هستی خطاست
لا تکلّفنی فانی فی‌الفنا	کلّت افهامی فلا احصی ثنا
کل شئی قاله غیرالمفیق	ان تکلّف او تصلّف لایلیق «م»

۲. یکی از آن‌دو ـ یعنی ماهیات خاص ـ را از معقولات اولین و دیگری ـ یعنی امکان و شیئیت یعنی ماهیت خاص ـ را از معقولات ثانوی شمرده است، با اینکه هردو را مصداقی نیست، بلکه مصداق عبارت از ملاک و انتزاع شدهٔ از آن است در حمل شئی، و از آن جهت ماهیت را شیئیت نامیده که شئی، مصدر «شاء» است و ماهیت شئی وجودش است. «سبزواری»

مقابل ممکنیّت و شیئیّت و مفهوم ماهیّت، چیزی در خارج پدید نمی‌آید.

خلاصه آنکه: ماهیات خاص، حکایت وجودات‌اند و این معانی کلی، حکایتِ حال ماهیاتند در نفس خودشان، و هر دوبخش ـ در اینکه از ذوات عینی (خارجی) که مورد شهود قرار می‌گیرند و خردها و حواس از آنها متأثر می‌گردند نیستند ـ مشترک‌اند، بلکه ممکنات از ازل تا ابد، از حیث ذات باطل و از جهت ماهیات نابودند، و موجود دائمی و سرمدی و جاودان، تنها ذات حق‌متعال است و بس، پس توحید (یکی کردن) خاص وجود است و کثرت و امتیاز دادن، خاص علم می‌باشد، چون گاهی از یک‌گونه از وجود، معانی فراوان و مفهومات بی‌شمار فهمیده می‌شود.

پس وجود حق را ظهوری به ذات خود در ذات خودش است که به‌نام غیب‌الغیوب نامیده می‌شود، و ظهوری به ذات خودش برای فعلش (یعنی به فعلش) است که بدان آسمان‌های ارواح و زمین‌های اشباح را تابناک می‌کند، و آن عبارت از تجلی وجودی اوست که به نام «نور» نامیده می‌شود که بدان، احکام ماهیات و اعیان ظاهر و آشکار می‌گردد، و به‌سبب تمایز و تفاوت ماهیات غیرمجعول و اختلاف آنها ـ بدون تعلق جعل و تأثیر ـ حقیقت وجود به صفت تعدد و کثرت بالعرض نه بالذات، متصف گردید، از این‌روی احکام هریک از ماهیت و وجود به دیگری سرایت کرده و عکس همدیگر را گرفتند، درنتیجه هریک از آن دو، آینه‌ای برای ظهور احکام دیگری در خود ـ بدون تعدّد و تکرار در تجلّی وجودی ـ شد [1]، چنان‌که در بیان الهی آمده: و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر، یعنی: فرمان ما جز یکی نیست ـ چون برهم خوردن چشم ـ (۵۰ـ قمر) تعدّد و تکرار فقط در مظاهر و آینه‌هاست، نه در تجلّی و فعل، بلکه فعل او یک‌نور است که بدان، ماهیات ـ بدون جعل و تأثیری در آنها ـ ظاهر می‌گردند و به‌سبب تعدّد ماهیات، آن نور تکثر می‌پذیرد، مانند تکثر نور خورشید به واسطهٔ تعدّد سوراخها و روزنه‌ها.

بنابراین حقیقت آنچه که اهل کشف و شهود برآن اتفاق دارند روشن شد که ماهیات

۱. یک وحدت است لیک به تکرار آمده، این به اعتبار مظاهر است ـ چنان‌که مصنف قدس‌سره بدان تصریح کرده است ـ نه به اعتبار ظاهر و نه به‌اعتبار ظهور، پس با اعتبار اسقاط اضافه از مظاهر، کجا دوگانگی می‌ماند تا تفاوت و یا تکرار تحقق و ثبوت داشته باشد؟ «سبزواری»

امکانی اموری عدمی‌اند، نه به این معنی که مفهوم سلب که مفاد از کلمه «لا ـ نه» و امثال آن است داخل در آن است، و نه به این معنی که آنها از اعتبارات ذهنی و معقولات ثانوی‌اند، بلکه بدین معنی که آنها غیر موجوداند، ولی نه درحد نفسشان به حسب ذاتشان و نه به‌حسب واقع، چون آنچه که در حد نفس خود نه وجود دارد و نه موجود است، امکان ندارد که به‌واسطهٔ تأثیر و اثربخشی غیر و افاضهٔ او موجود گردد، بلکه موجود، همان وجود و اطوار و شئون و گونه و شکل‌های وی می‌باشد، درحالی که موجودیّت ماهیات بالعرض است، یعنی به‌واسطهٔ تعلّق آنها در عقل ـ به مراتب وجود و تطورش (یعنی وجود) به‌طور آنها (ماهیات) ـ می‌باشد، چنانکه این مطلب به صورت شعر آمده است که:

وجود اندر کمال خویش ساری است — تعیّن‌ها امور اعتباری است

پس حقایق ممکنات بر عدمیت خودشان از ازل تا ابد باقی‌اند، و بهره‌گیریشان از وجود، بدین‌گونه نیست که وجود حقیقی برای آنها صفت گردد، آری! آنها مظاهر و آینهٔ وجود حقیقی می‌گردند، یعنی به‌سبب اجتماع آنها از دوچندان شدن امکانات که از تنزلات وجود ـ با باقی‌ماندن بر عدمیّت ذاتشان ـ برای آنها حاصل می‌آید.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم — جدا هرگز نشد والله اعلم

این ترجمه بیان رسول گرامی صلی‌الله علیه وآله است که فرمود: الفقر سواد الوجه فی‌الدارین، یعنی: فقر، در هر دو سرا روسیاه است.

و در سخنان محققان اشاراتی روشن و بلکه تصریحاتی آشکار به عدمیّت ممکنات ـ از ازل تا ابد ـ آمده است [1]، و در این امر تو را بیان الهی که: کل شئی هالک الا وجهه، یعنی: همه‌چیز جز وجه وی فانی است (۸۸ـ قصص) کافی و بسنده است.

دانشمند بزرگوار ـ محمد غزالی ـ در مقام توصیف عارفان، به این عبارت اشاره به تفسیر آیه کرده و گوید: آنان به مشاهدهٔ عیانی دیدند که جز خدا موجودی نیست، و

۱. در برخی از روایات ائمه معصومین ما آمده است که امام از برخی از اصحاب خود پرسید که عامه دربارهٔ وجه چه می‌گویند؟ عرض کرد که می‌گویند وجه، همان ذات متعالیه است. امام علیه‌السلام آنها را دروغگو خواند و فرمود: ما وجهی هستیم که پس از فنای هرچیزی باقی‌می‌ماند، و این منافات با اینکه وجه، همان وجود مطلق منبسط است ندارد، چون مطلق منبسط همان حقیقت محمدیه است که با حقیقت ولویه اتحاد دارد، چون آنان ـ علیهم‌السلام ـ در مقام ولایت یک نوراند. «سبزواری»

اینکه هرچیزی جز وجه او فناست، نه اینکه در یک‌زمانی فنا می‌پذیرد، بلکه از ازل تا ابد آن‌چیز فناست، و جز این‌گونه قابل تصوّر نیست، برای اینکه هرچیزی وقتی ذاتش از آن‌حیث که اوست اعتبار شود، آن عدمِ محض است، و چون از وجهی از جانب حقِ اوّل در او سریان دارد اعتبار شود، موجودی مشاهده می‌شود، ولی نه در ذاتش، بلکه از وجهی که بعد از موجد و پدیدآورنده‌اش است، بنابراین موجود، فقط وجه‌الهی است و بس، پس هرچیزی دو وجه دارد: وجهی به‌سوی نفس خود و وجهی به‌سوی پروردگار خویش، او به اعتبار وجه نفسش عدم است و به‌اعتبار وجه پروردگارش موجود است، در این صورت موجودی جز خدای نیست، پس: هر چیزی جز وجه وی از ازل تا ابد فانی است.

و کتابهای عرفا به‌ویژه دوشیخ بزرگوار: ابن‌عربی (شیخ‌اکبر) و صدرالدین قونوی (شیخ‌کبیر) پُر است از ثبوت عدمیّت ممکنات، اینان پایهٔ معتقدات و مشربشان بر مشاهده و عیان است، لذا گویند: ما چون عقایدمان را بر میزان قرآن و حدیث مقابله و مطابقه نمودیم، آنها منطبق بر ظواهر مدلول‌های آن‌دو ـ بدون تأویل ـ یافتیم، پس دانستیم که آنها ـ بدون‌شک و شبهه‌ای ـ حق و درست‌اند، و چون تأویلات متکلمان و علمای ظاهری در قرآن و حدیث مخالف مکاشفات مکرّر و درست ما بود، لذا آنها را دور انداختیم و آیات و احادیث را بر مدلول‌های ظاهری و مفهوم اوّلی خود حمل کردیم، چنان‌که این عمل در نزد پیشوایان حدیث و علمای اصول فقه معتبر و ارزشمند است، البته نه به‌گونه‌ای که مستلزم تشبیه و تجسیم دربارهٔ حق‌تعالی و صفات الهی او باشد [1].

۱. دست و آمدن و تکیه‌زدن و غیراینها که در قرآن آمده، همگی محمول بر ظاهراند ـ با اینکه مستلزم آنها هستند ـ چون در مقام فعل است، و فعل و یا اثر، چیزی در مقابل آن نیست، بلکه ظهور فاعل است، به عبارتی دیگر: تشأن و تطورِلم یلد ولم یولد ولم یکن‌له کفواً احد، تأویل نیست، برای اینکه انسان کاملِ فانیِ از نفس خود و باقی به خدا، از آن‌روی که وجود و اراده و قدرتی جز به‌وجود و اراده و قدرت خدا ندارد، چنان‌که گفته شد: ما به‌خود بودیم، از خود غایب شدیم، بدون ما باقی‌ماندیم، لذا تأسفش تأسّف خدا و حُبّش حُبّ خدا و بغضش بغض خداست، پس دستش دست خدا و چشمش چشم خداست، چنان‌که در حدیث قدسی مشهور آمده است.
و نیز قدرت الهی که بدان حمله می‌کند، دست اوست، و عقول فعال و نفوس تدبیرکنندهٔ فلکی، ذاتشان دست اوست، و دست آنها که علوم فعلی آنهاست ـ چون فواعل بالعنایتند ـ در حقیقت دست اوست، و همین‌طور مشیئات نافذ و عزم‌های ثاقب و نافذ عقول صاعد، هنگام ایجاد شئی به همت و اجرای خارقِ عادت، تمام دستها دست اوست، نه اینکه کل است و بعض دارد و کثرت، بلکه اصل محفوظ در مراتب است که عبارت از یک شئی بسیط است، چنان‌که عارفِ اصول برهانی آن را می‌شناسد، پس مراد آنان از دست محدود ـ از آن روی که محدود است ـ و به اعتبار وجهش به‌سوی نفسش، دست اوست، خداوند از اینها برتر است. «سبزواری»

برخی از دانشمندان گفته‌اند: مُعتَقَد، اجرای اخبار بر هیأت و شکل خود است ـ بدون تأویل و تعطیل ـ و مرادش از تأویل: حمل کلام است بر غیرمعنای «موضوعٌ له» خود و مرادش از تعطیل: توقف است در قبول آن معنی که در این بیت آمده است:

هست در وصف او بوقت دلیل   نطق تشبیه و خامُشی تعطیل

و از آن جمله کسی است که تأویل‌کنندگان در آیات و اخبار را تکفیر می‌کند، و بیشتر اهل شریعت قائل‌اند که ظاهر معانی قرآن و حدیث درست و راست است، اگرچه دارای مفهومات و تأویلات دیگری غیرآنچه که از آنها ظاهر است باشد، و تأیید این سخن بیان رسول‌گرامی صلی‌الله علیه وآله است که فرموده: ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مُطَّلَعا، یعنی: قرآن را ظاهری و باطنی و حدّی و مُطَّلَعی [1] است، و اگر آیات و اخبار، محمولِ بر ظاهر خود و مفهومات نخستینشان ـ بدون تجسیم و تشبیه ـ نباشند، هیچ فایده‌ای در نُزول آنها و ورودشان بر عموم خلق و تمام مردمان نمی‌باشد، بلکه وجودشان موجب سرگشتگی خلایق و گمراهیشان می‌باشد، و مردمان در فهم متشابهات قرآن و حدیث بر سه‌طبقه‌اند:

طبقهٔ نخستین: راسخان و استواران در علم‌اند، و اینان کسانی‌اند که آیات و اخبار را حمل بر مفهومات اوّلی ـ بدون مفسده‌ای که از آن نقص و یا نقض لازم آید ـ می‌کنند.

طبقه دوم: اهل‌نظرِ عقلی، از علما و اهل ظاهر از حکمای اسلامی‌اند که این آیات و احادیث (متشابه) را بر وجهی که مطابق قوانین نظری خودشان و مقدمات بحثی آنان است تأویل می‌کنند، چون خردهاشان از مرتبهٔ بحث و گفتگو بالاتر نرفته است و باطن و ضمیرشان به آنچه که آن‌سوی مرتبهٔ عقل فکری و علم نظری است نرسیده است.

طبقه سوم: حنبلی‌ها و مجسمی‌ها، از اهل لغت و حدیث (یعنی اخباری‌ها) هستند، اینان کسانی‌اند که نفوسشان در دایرهٔ این جهانی توقف کرده و از این گودال تاریک گام بیرون ننهاده است، بر این پندار رفته‌اند که پروردگارشان جسم و یا جسمانی است؛

۱. مُطَّلَع مقام شهود متکلم است در کلامش، چنان‌که حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: آیه‌ای را بسیار تکرار کردم تا آنکه از گوینده‌اش شنیدم، از اینجا راز سخن برخی از عرفا دانسته می‌شود که: اهل‌الله تلاوت کلام‌الله را بر بسیاری از ادعیه ترجیح می‌دهند، چون آنان هنگام تلاوت، نیابت از حق‌تعالی ـ در تکلم به کلام او ـ دارند. «سبزواری»

خداوند از آنچه که می‌پندارند بسی برتر است؛ ولی لایقِ به حالِ خلق و بلکه تمام اکتفاکنندگان در علوم ـ بر فروع شرعی ـ راه و روش سوم می‌باشد، چنان‌که صاحب کتاب احیاء علوم دین در کتاب جواهر القرآن بدین مطلب تصریح نموده و در کتاب اِحیاء هم آنچه که دلالت بر این معنی داشته ایراد کرده و گفته: یا مُشبِّهِ مطلق باش و یا منزِّهِ صِرف و مقدس گشن، چنان‌که گفته‌اند: یهودی صِرف باش، وگرنه با تورات بازی مکن!

و روشن است که بیشتر از مردمان را امکان اینکه منزِّهِ صِرف و مقدَّس فحل و گشن باشند نیست، پس باقی می‌ماند که مشبِّه مطلق باشند، و حقیقت آنکه هریک از دو روشِ تندرو و کُندرو، یعنی تأویل‌کننده و مشبِّه، انحراف از اعتدال و راه مستقیمی که راه راسخان در علم و عرفان است دارند، بنابراین هریک از آن‌دو در مظاهر، با یک چشم می‌نگرند، مجسِّمی‌ها با چشم چپ و تأویلی‌ها با چشم راست.

ولی کامل راسخ و استوار، صاحب دوچشم سالم است و می‌داند که هر ممکنی جفتِ ترکیبی است و دارای دوجهت است: جهتی به‌سوی نفسش و جهتی به‌سوی پروردگارش، پس با چشم راست به‌وجه حق نظر می‌کند و می‌داند که او فیض بخش بر هر موجود و ظاهرِ در هر چیزی است و هر خیر و کمال و فضیلت و جمالی بدو بازگشت دارد؛ و با چشم چپ به خلق نظر می‌کند و می‌داند که آنها را هیچ حرکت و نیرویی جز به‌خدای والای بزرگ، و هیچ شأنی جز قابلیّت شئون و تجلیات نمی‌باشد و آنها در ذات خودشان اَعدام و نقایص‌اند، لذا هر نقص و آفت و سستی و کهنگی بدانها بازمی‌گردد و زبان مقالشان طبق زبان حالشان ـ در خالی بودن ذات ممکن از وصفِ وجود و شفیف و نازک بودنشان از رنگ(پذیری) وجود و قبولشان مر اشراق نور حق را بر آنها و نفوذ رنگ وجود در ذات آنها ـ گویاست که:

شیشه‌ها شفیف و نازک شدند و شراب هم صاف و شفاف شد

لذا به‌هم تشابه یافتند و کار دشوار گشت

گویی که آن شراب است و جامی نیست | و گویی که آن جام است و شرابی نیست [۱]

۱. عراقی در این‌باره گفته:

از صفای می و لطافت جام | درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گویی می | یا مدام است و نیست گویی جام (م)

پندار و هشدار

برخی از صوفیان نادان مُقلِّد، آنان که روش و علم علمای عارف را تحصیل نکرده‌اند و به مقام عرفان و شناخت نرسیده‌اند، به‌واسطه ضعف خِرد و سستی عقیده و غلبهٔ قوّهٔ واهمه بر نفوسشان، پندارند: ذات احدیت را که در زبان عرفا موصوف به مقام احدیت و غیب هویت و غیب‌الغیوب مجرّدِ از مظاهر و مجالی است هیچ تحقق و ثبوتِ بالفعلی نیست، بلکه متحقق، عالم صورت و قوای روحانی و حسّی آن است و خداوند همان ظاهرِ مجموع است و بدون آن مجموع، ظهوری ندارد!

(مصنف قدس سره گوید:) درحالی که او حقیقت انسان کبیر و کتاب مبینی است که این انسان صغیر، نمونه و نوشته‌ای کوتاه و مختصر از آن است، و این سخن (صوفیان نادان) کفر و رسوایی و بی‌دینی صِرف است و کسی که کمترین آگاهی از علم داشته باشد لب به چنین سخنی نمی‌گشاید، و نسبت دادن این سخن به بزرگان از صوفیان و پیشوایان آنان، دروغ محض و تهمت بزرگی است که باطن و ضمیر ایشان از آن تحاشی و دوری دارد.

و بعید نیست که سبب بدگمانی نادانان به این بزرگان، اطلاق کردن وجود، گاهی بر ذات حق‌متعال و گاه دیگر بر وجود مطلق شامل و فراگیر و دیگرگاه بر معنی عام عقلی می‌باشد، چون بسیار اتفاق می‌افتد که اینان وجود را بر معنی ظِلیِ کونی اطلاق کرده و آن را بر مراتب تعیّنات و وجودات خاص حمل می‌کنند و احکام آنها را بر آن (وجود) جاری می‌سازند؛ و سخن شیخ‌عربی (محیی‌الدین) در کتاب تدبیرات الهی از این قبیل است که گفته: هرچه که در وجود داخل می‌شود متناهی است؛ و نیز آنچه شیخ صدرالدین‌قونوی در تفسیرش بر سورهٔ فاتحه گفته که: و یا (وجود) غیبی که خارج از دایرهٔ وجود و جعل است؛ و آنچه که در کتاب مفتاح‌الغیب گفته: وجود، تجلی‌ای از تجلیات غیب هویت و حال معینی است ـ مانند باقی احوال ذهنی ـ و آنچه شیخ علاءالدوله سمنانی در رسالهٔ شارد و وارد بیان داشته که: فوق عالم طبیعت عالم عدم محض است و ظلمتِ عدم، به‌نور وجودِ حادث شده احاطه دارد، و در ظلمات، چشمهٔ حیات پیدا می‌شود، از همین قبیل است، چون این سخن (آخِری) از او، اشاره است به آنچه که در کتاب مدارج المعارج بیان داشته: بدان که فوق عالم حیات عالم

وجود است و فوق عالم وجود عالم پادشاهِ وَدود، و عالم او را نهایتی نیست، پایان سخن او.

بنابراین روشن گشت که گاهی مرادشان از عدم، چیزی است که مقابل این‌گونه از وجود ظلی می‌باشد ـ اگرچه این اطلاق به‌گونهٔ حقیقت نبوده و بلکه به‌صورت مجاز می‌باشد ـ برای اینکه وجود، در اصطلاح آنان چیزی است که مبدأ آثار و منشأ موجودات می‌باشد؛ و امکان دارد که مراد آنان از وجود، چیزی باشد که معلوم است و از آن خبر توان داد، و هرچه را که عقل، راهی برای شناخت ذاتش و کُنه هویتش نباشد، به این معنی غیرموجود است، پس وحدت حقیقیِ «بشرط لا» و غیب‌الغیوب را چون هیچ‌یک از خلایق راهی به شهود و ادراک آن ندارند، بر او، غیر موجودِ برای غیرخودش صدق می‌کند، با اینکه وجود، اطلاق بر مأخوذ از وجدان و ادراک می‌گردد، و آن نیز بازگشتش به وجود رابطی است، بنابراین از خداوندمتعال مسلوب است، چون رسیدن بدان و ظهورش برای هیچ‌کس جز از جهت تعینات او و مظاهرش امکان‌پذیر نیست، ولی تحقق او به ذات خود و کمالش به نفس و وجود خویش، بالفعل است نه بالقوه، و به وجوب است نه به امکان.

پس ذات او به ذات خودش بر ذات خودش در مرتبهٔ احدیّت صِرف که از آن تعبیر به کنز مخفی ـ در حدیث مشهور ـ شده ظاهر شده است و بعد از این ظهور، ظهور دیگری دارد که بر غیرخود و بلکه بر ذات خود ظاهر می‌گردد و آن ظهورِ طوری بعدِ طوری در مظاهر است که از آن تعبیر به معروفیّت می‌شود، و این ظهور دومی عبارت است از مُشاهدهٔ ذات قیّومی در آینه‌ها و مجالی عقلی و نفسی، به‌واسطهٔ مدارک هر شاهد و عارفی، و با مشاعر هر تیزهوش و کودنی و دانا و جاهلی، برحسب درجات ظهور از جهت آشکاری و پنهانی ـ و طبقات مدارک از حیث کمال و نقص ـ و اینکه تکثّرِ در ظهورات و تفاوتِ در شئونات، قدح و اشکالی به وحدت ذات وارد نمی‌نماید و کمال واجبی خدشه‌دار نمی‌گردد و وجودِ ثابت ازلی بدان، از آنچه که بر آن بوده هیچ دگرگونی و تغییری پیدا نمی‌کند، بلکه اکنون هم همان‌گونه است که بوده و با او چیزی نبوده و نیست، از این‌روی گفته‌اند که:

صورت، یک صورت بیش نیست، ولی اگر آینه‌ها را برشماری تعدّد و کثرت پیدا می‌کند

۳۱
فصلی
در اشاره به نفی جهات شرور از وجود حقیقی

بدان که شیئیت برای ممکن بر دوگونه است: شیئیت وجود و شیئیت ماهیت که از آن (متکلمان) تعبیر به ثبوت می‌کنند؛ اولی عبارت است از ظهور ممکن در مرتبه‌ای از مراتب و عالَمی از عوالم، و دومی عبارت است از نفس معلومیّت ماهیت و ظهور آن نزد عقل، به‌نور وجود و انتزاع آن (ماهیت) از آن (وجود) و حکم بدان (ماهیت) بر آن (وجود)، به‌حسب نفس هویّت آن وجود، در هر ظرفی که باشد، خواه خارجی باشد و خواه ذهنی ـ بدون رخنهٔ جعل و تأثیر در آن ـ و بدون جدایی و انفکاک این شیئیت از نفس وجود ـ همچنان‌که معتزلیان می‌پندارند ـ بلکه آن‌گونه که رأی محصلان از مشائیان است.

دانستی که موجودیّت ماهیات این‌گونه نیست که وجود برای آنها صفت گردد، بلکه بدان‌گونه است که معقولِ از وجود می‌گردند و متحد بدان می‌شوند، بنابراین مشهود، همان وجود است و مفهوم، عبارت از ماهیّت است، و به‌واسطهٔ این شیئیت، ماهیت ممکن از ممتنع امتیاز و جدایی پیدا می‌کند و فیض ربوبی را پذیرا می‌شود و فرمان «کُن» را شنیده و داخل در دایرهٔ وجود ـ به فرمان پروردگارش ـ می‌گردد، چنان که خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: انما قولنا لشئی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون، یعنی: سخن ما بهر چیزی، وقتی ارادهٔ وجود آن کنیم این است که بدو گوییم: باش! در دَم وجود یابد (۴۰ ـ نحل)

گفته نمی‌شود: ماهیت هر ممکنی ـ آنچنان که مقرّر کردی ـ عین وجود و فرع او به حسب خارج ـ می‌باشد، بنابراین چگونه بر آن (ممکن) پیشی دارد و قابل و پذیرای آن (وجود) می‌باشد؟

چون گوییم: آری! ولی وجودات خاص مفصل، دارای مرتبهٔ اجمالی پیشین می‌باشند که منشأ و اَصل آن، علم حقِ اوّل است به ذات خود و تعقّلش مر مراتب الهی و شئون خویش را، پس آن وجودات پیش از آنکه تنزل پیدا کرده و تعدّد و تفصیل بیابند، آنها را در آن مرتبهٔ پیشین، اسماء و صفاتی ذاتی بوده که ماهیات و اعیان ثابته از آنها

برانگیخته می‌شوند، بنابراین آنها در آن مرتبه نیز تابع وجودات خاصّی هستند که پیش از این به‌اعتبار معلومیتشان برای حق‌متعال موجوداند، یعنی معلومِ به علم کمالی که آن علم عین ذات او می‌باشد، و تحقیق این مطلب به‌زودی در مباحث علم خواهد آمد، جز آنکه معلومیت آنها در ازل بر این‌گونه، یعنی به اعتبار ثبوتشان به تبع وجوداتِ حقایق امکانی در علم حق‌تعالی، منشأ ظهور آن وجودات در مراتب متأخر ـ طبق ثبوت علمی‌شان در ذات حق‌متعال بر گونه‌ای که بدان اشاره کردیم ـ شده است.

و چون وجودات از حق‌متعال فیض‌پذیر شدند و در خارج امتیاز و تعدّد پیدا کردند، با هریک از آنها بالذات، ماهیّتی از ماهیّات، بدون جعل کردنی، بلکه به نفس فیضان آن وجود ـ همچنان که شأن هر ماهیتی با وجودش این است که از غیرخودش متمایز باشد ـ اتحاد پیدا می‌کند، لذا در هیچ‌یک از مراتبی که در خارج واقع است، پیش بودن و تقدّمِ ماهیتِ خاص بر وجودش که آن (ماهیت) منسوب بدوست لازم نمی‌آید؛ اما در مرتبهٔ علم حق‌متعال: اعیان تابع وجود حق‌اند که آن (وجود) به‌عینه علم اوست به وجودات اَشیاء ـ اجمالاً ـ و به ماهیات اشیاء ـ تفصیلاً ـ یعنی از جهت معلومیّتشان از وجود حق‌متعال مفصّل (و جُدا)یند، چون علم به علّت تام، مستلزم علم به معلول‌های آن علّت است، چنان‌که برهان آن را به‌زودی ـ با خواست الهی ـ خواهی شنید.

در خارج هم‌چنین است، چون فایض و مجعول، جز انواع وجودات بالذات نیستند و ماهیات در فیضان و جعلِ بالعرض تابع‌اند، پس درستی گفتار ما آشکار شد که آنچه در بیان عرفا آمده است که: موجودیت اعیان و پذیرش آنها مر فیض وجودی را و شنیدنشان مر فرمان واجبی را در وارد شدن در دایرهٔ وجود، عبارت است از ظهور احکام هریک از آنها به‌نور وجود، نه اتصافشان بدان ـ چنان‌که بارها گفته آمد ـ و اما شیئیتی که از انسان نفی شده، یعنی در بیان الهی که: هل اتی علی‌الانسان حین من‌الدهر لم‌یکن شیئاً مذکورا، یعنی: به تحقیق که روزگارانی (مراتبی) بر انسان گذشت که چیز قابلِ ذکری نبود (۱ـ انسان) آن شیئیت وجودِ متمایز مخصوص است ـ به‌اعتبار تمیز و خصوصش تا آنکه تناقض لازم نیاید ـ و همین‌طور شیئیتی که در بیان معصوم علیه‌السلام آمده که فرموده: کان‌الله ولم یکن معه شئی، یعنی: خدا بود و با او هیچ‌چیزی نبود، و معلوم است که ماهیات امکانی را نزد اهل‌الله و عارفان جز شیئیت

چون شیخ طایفهٔ رستگار به حق ـ ابوالقاسم جُنید بغدادی قدس‌سره ـ حدیث کان‌الله ولم‌یکن معه شئی را شنید گفت: الان کماکان، یعنی: اکنون هم همان‌گونه است که بود.

شیخ علاءالدوله سمنانی قدس‌سره در رسالهٔ فوائد العقائد ـ در صفت اهل‌الله ـ گوید: آنان کسانی‌اند که به مقام وحدت ـ بدون شبههٔ حلول و اتحاد ـ رسیده‌اند و جمال پروردگارشان را ـ آن‌گونه که بوده و هست و با او چیزی نبوده ـ مشاهده می‌کنند و می‌دانند که اکنون هم همان‌گونه است که بود؛ و در این رساله از خودش حکایت می‌کند که: کل شئی هالک الا وجهه، یعنی: همه‌چیز جز وجه او فناست (۸۸ـ قصص) را مشاهده کرده و: کل من علیها فان، یعنی: هرچه روی زمین است فانی است (۲۶ـ رحمان) را بدون‌شک و تخمین و حدس، به عینه دیده است، و این مقام مقامِ وحدت است.

این مقدمات چون گفته آمد گوییم: ماهیات و اعیان ثابته، اگرچه یکسره موجود نیستند و بلکه در عین جمع، سابقاً نابودند و در تفصیل وجودات، لاحقاً مستهلک‌اند، ولی به‌حسب اعتبار ذاتشان که نه موجوداند و نه معدوم، یعنی به‌حسب امتیازشان از وجود ـ هنگام تحلیل عقل ـ منشأ بسیاری از احکام می‌باشند، بنابراین امکان و دیگر نقایص و زشتی‌ها که لازمهٔ آنهاست از این حیثیت می‌باشد، و تمام شرور و بدیها و آفت‌ها که از لوازم ماهیات‌اند، بدون جعل بدان (حیثیت) بازمی‌گردند، لذا بدین اعتبار باعث صیانت و حفظ حق‌تعالی از نسبت نقایص بدو می‌گردند، از این‌روی اعتبار نکردن اعیان و ماهیات را اصلاً، منشأ گمراهی و سرگشتگی و اِلحاد و بطلان حکمت و شریعت است، چون به اعتبار شیئیت ماهیات و استناد لوازمشان بدانها، بسیاری از اشکالات برطرف می‌گردد.

از آن جمله: وقوع شرور و بدیهاست در این عالم و صدور برخی از گناهان از بعضی بندگان به سبب نارسایی عین (ثابت) او و نقص جوهرش و بدی استعدادش، و رازِ قدرالهی در همین‌جاست، با اینکه بعضی از محققان موحد، شیئیت اعیان را ازجملهٔ شئون او ـ تعالی ـ به اعتبار بطونش [1] و علم او به صور تجلیاتش که عین ذاتش می‌باشد، در مرتبه‌ای که بر ظهور آنها پیشی داشته است برشمرده‌اند، ولی فرورفتن

۱. یعنی به اعتبار اینکه شیئیت اعیان مظهر اسم «الباطن» می‌باشد. «سبزواری»

در این مسأله، خردهای ضعیف را سرگشته و حیرت‌زده می‌سازد، و بسیارکم‌اند دانشمندانی که این رازِ (قَدَرِ) زیان‌رسان آسیبی بدو نرساند و این فتنهٔ گمراه‌کننده باعث رخنه در علم استوار او و نیروی سلوک و ثبات عقلش نشود و گامش از سنت‌های الهی و راه راست و مستقیم او نلغزد.

به این مطلب شیخ‌کبیر صدرالدین قونوی قدس‌سره اشاره کرده و گفته: اگرچه شئونش نیز از احکام ذاتش که پنهان در وحدتش می‌باشد هست، ولی آنجا جداکننده‌ای هست که آن را کاملان می‌شناسند؛ در اینجا دریاهایی (از رازها) هست که ساحلش را پدید و کرانش را پیدا نیست، و رهایی از آن کسی را ـ جز آن‌کس را که خداوند خواسته باشد ـ میسر نیست.

و باز گفته: مطلقِ ظهور از جهتِ حکم، خاص اشیاء است و مطلقِ ظهور از جهت عینیت خاص وجود است و تعیّن ظهور حکمی به سبب تمیّز مشهود است و تعیّن ظهور وجودی در هر مرتبه از مراتبی که علم اشتمال بر آن مرتبه دارد، نسبت به‌وجود مطلق از جهتی مخالف تعیّن آن در مرتبهٔ دیگری است، و حکم آن نیز در مرتبه‌ای مغایر حکم آن در مرتبهٔ دیگر می‌باشد، و اگر اشتراک در دو ظهور به‌واسطهٔ امر جامعی ـ غیرآنچه که هریک از دیگری بدان امتیاز پیدا می‌کند ـ حاصل آید، در آن صورت ثابت، برای شئی در شئی از شئی، به‌شرط و یا شرط ها و یا منفی از آن می‌باشد، همین‌طور هم به‌واسطهٔ عدم شرط و یا شرط ها از شئی، نه چیزی برایش ثابت می‌شود و نه از وی نفی می‌گردد، خواه شرط مرتبه باشد و یا حال و یا زمان و یا مکان و یا غیراینها، و تجدّد و نوشدن گاهی صفت شئی ممکن است نسبت به ادراک خاصِ آن شئی در نشأه و عالمی خاص و یا حالتی معیّن و یا زمانی موقت، و گاهی صفت وجود است ـ ولی نه مطلقا ـ بلکه به‌شرط ارتباطی خاص به عین ممکنی از ممکنات که آن را نهایتی نیست، اگرچه اصول دارای نهایت و محدودیت است [1]، پایان سخن او.

۱. این بخش را صدرالمتألهین از نفحات حضرت شیخ قدس‌سره نقل می‌کند و شارح مفتاح‌الغیب هم آن را در مصباح‌الانس که شرح مفتاح‌الغیب است آورده، و ما چون هردو کتاب را پس از تصحیح آن به ترجمه آورده‌ایم، لذا متن را از مصباح نقل کردیم و در این پانویس ترجمهٔ نفحات را می‌آوریم:... ـ اگرچه حصول اشتراک در دو ظهور به‌واسطهٔ امرِجامعی غیرآنچه که بدان یکی از دیگری امتیاز پیدا می‌کند باشد ـ پس ←

۳۲

فصلی

که در آن سخن از راه دیگری در کیفیت الحاق شرور و بدی‌ها و آفات به طبیعت وجود ـ بر گونه‌ای که منافی خیریّت ذاتی آنها نیست ـ آغاز می‌گردد

شاید از آنچه پیش از این بیان شد پی‌برده باشی که چون تجلّی وجود حقِ اَحدی بر ماهیتی از ماهیات متباین ـ به‌حسب مفهوم و شیئیت و لوازم آنها ـ صورت گیرد و حق بر باطل افکنده شود، موجودِ به وجود او و یا واجب به او گردیده و به حقیقت در هریک از آنها به‌حسب آنها ظاهر گردیده و به‌رنگ آنها رنگ گرفته و در هر مرتبه‌ای از مراتب تعیّنات به صفتی خاص و وصفی معین متصف می‌گردد، و پیش از این دانستی که این صفات و اوصاف ذاتی که نزد حکما ماهیات و نزد عرفا به اعیان (ثابته) نامیده می‌شود، بر وجودات خاص، به‌حسب ذهن پیشی دارند و به‌حسب خارج (وجودات خاص) تابع آنها می‌باشند، برای اینکه مفاض و مجعول، وجود است نه ماهیت، بنابراین مخالفت بین ماهیات، به‌حسب ذات است و بین وجودات، به نفس شدت و ضعفِ تقدّم و تأخر و بالا بودن و پایین بودن می‌باشد؛ و خلاصه آنکه: وجود با وحدت حقیقت ذاتی خود در هرچیزی به‌حسب آن‌چیز ظاهر می‌گردد، مانند یک آب در جاهای مختلف، برخی شیرین و گوارا، و برخی شور و تلخ، و مانند انوار خورشید که رنگ‌پذیر به رنگ شیشه‌ها می‌شوند، با اینکه ذات آن نور از رنگ خالی است.

شیخ صدرالدین قونوی قدس‌سره در رساله‌ای که در شرح برخی احادیث (شرح اربعین حدیث) نوشته گوید: هرچه در ذات او هست، از حیث ذاتش عاری از اوصاف مختلف تقییدی می‌باشد و درنهایت لطف است، بنابراین ظهورش و تعیّنش در حقیقت هر متعیّنی و مرتبه و عالمی، به‌حسب قابلیّت امر متعیّن (تعیّن یافته) و مرتبه‌ای که اقتضای تعیّن و ظهور او را می‌کند می‌باشد؛ پایان سخن او.

← برای شئی ثبوتِ در چیزی و از چیزی و یا به‌واسطهٔ شرط و یا شرط هایی و یا نفی آن، نه اثبات می‌شود و نه باواسطهٔ نبودن آن شرط و یا شرط ها از آن نفی می‌شود. این شرط می‌خواهد مرتبه باشد و یا حال و یا زمان و یا مکان و یا غیراینها «نقل از ترجمهٔ کتاب نفحات الهیه ـ ترجمهٔ محمدخواجوی ـ انتشارات مولی صفحه۴۸»

پس روشن شد که هرچه به مظاهر و مجالی ـ از افعال و صفات مخصوص ـ نسبت داده می‌شود، آن از وجهی برای آنها ثابت است و از وجه دیگر از آنها مسلوب می‌باشد، برای اینکه هر موجود خاصی را ذات و ماهیتی، و جهت وجود و ظهوری هست، و حق را جز افاضهٔ وجود بر ماهیات نمی‌باشد و سپاس و ثنا بر افاضهٔ خیر بر اشیاء، خاص اوست.

و چون ثابت شد که هر ممکنی دارای دوجهت: ماهیت و وجود، و دو حیثیت: امکان ذاتی و وجوب غیری است، و مِلاک اثبات آنچه بدو نسبت داده می‌شود و یا از او سلب می‌گردد، هریک از آن دو، به‌واسطهٔ جهتی است؛ و نیز دانستی که جهت اتفاق و هم‌آهنگی و خیریت در اشیاء همان وجود است و جهت مخالفت و شریّت و بدی، عبارت از ماهیات می‌باشد؛ پس فهمیدی که تنزیه و تشبیه در کلام‌الهی و سخن انبیا ـ علیهم‌السلام ـ به این دوجهت بر می‌گردد. و هردو آنها محمول بر ظاهرشان ـ بدون تناقض و تأویل ـ می‌باشند.

بنابراین ایجاد و افاضه و فعلیّت و تکمیل و تحصُّل و بقا و لطف و رحمت، از جانب خدا و قدرت اوست، و قابلیت و نارسایی و سستی و خلل و فنا و نابودی و تجدّد (نوشدن) و از بین رفتن و قهر و غلبه و غضب، از جانب خلق و یارایی آنهاست، چنان‌که بعضی از فارسی زبانان این امر را به نظم فارسی درآورده و گفته:

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل   وزین جانب بود هرلحظه تبدیل

و تفاوت در قوابل و حقایق امکانی و ماهیات، برای آنها ـ به وجهی ـ از نفس ذاتشان حصول پیدا می‌کند [1] و از وجه دیگر: از فیض اقدس که به‌نام قضای ازلی نامیده شده است، و آن عبارت است از ثبوت اشیاء در علم خداوند متعال به نظام برتر و بهتر، از

۱. اختلاف آنها از نفس ذات آنهاست، چون همان‌گونه که جاعل، سیاه را سیاه و سفید را سفید قرار نداده، آنها را مختلف هم قرار نداده، یعنی جعل بالذات، به‌سبب بطلان جعل ترکیبی در ذاتیات و لوازم ذات، بلکه وقتی آنها را جعل بسیط کرد، به نفس ذات خودشان مختلف بودند. اما اختلاف داشتن آنها در فیض اقدس آنکه: ماهیات را اکوانی پیشین و بَرَزاتی متقدم در مراتب وجود است، پس اختلاف آنها در نشأه و عالم طبیعت، سایه و ظل اختلاف آنها در نشأهٔ مثالی است، و اختلاف آنها در آنجا، سایه و ظل اختلاف آنها در نشأه و عالم جبروتی است، و اختلافشان در آنجا ظل اختلاف آنها در نشأهٔ لاهوتی است که به‌نام فیض اقدس بدان اشاره شد، و این اختلاف ظل اختلاف اسماء و صفات است و اسماء و صفات او غیر معلل‌اند؛ و در بعضی از خطبه‌های نهج‌البلاغه آمده که: من قال لِمَ فقد علله، یعنی: هرکه گفت چرا! آن را معلّل کرده. «سبزواری»

آن‌حیث که آنها تابع اسماء حق‌تعالی و صفات او که عین ذاتش است می‌باشند، و وجود این ماهیات در خارج ـ به افاضهٔ وجود بر آنها به‌حسب وقت‌های مخصوص خودشان و استعدادات آنها از جانب حق‌متعال ـ نزد آنان (عرفا) به‌نام فیض مقدس نامیده می‌شود، و آن به‌عینه همان قَدَر خارجی است، چون تقدیر، تابع علم خدای متعال است و هردو ـ در وجود ـ از ذات او جدایی‌پذیر نیستند، و این منافی حدوث اشیاء و تجدّد آنها و زایل شدن بعضی از آنها هنگام حضور دیگری نمی‌باشد، چنان‌که به‌زودی بر آن با خواست‌الهی آگاهی خواهی یافت ـ یعنی در مقام شناخت زمان و دهر و سرمد ـ و چگونگی نسبت این معانی به پدیدآورندهٔ کُل، به‌گونه‌ای مقدس که موجب هیچ تغییری نه در ذات او و نه در صفاتش و نه در افعال وی ـ از آن‌حیث که آنها افعال وی‌اند ـ نشود، و در مقام بیان احاطهٔ او به امور زمانی و مکانی، به‌گونه‌ای مقدس و فراگیر، چگونگی سخن گفتن خداوند با فرشتگان و رسولانش ـ نه به‌گونه‌ای که اشعریان قائل‌اند ـ روشن خواهد گشت.

خلاصه آنکه نقایص و زشتی‌ها در وجودات ممکنات، به خصوصیات محل‌ها و قوابل بازگشت دارد نه به وجود ـ از آن روی که وجود است ـ و به این (برهان) شبههٔ دوگانه پرستان برطرف شده و نیز توهّم تناقض بین دو آیهٔ کریمه از کتاب عزیزالهی که یکی: و ما اصابک من حسنة فمن‌الله و ما اصابک من سیئة فمن نفسک، یعنی: هر خوبی که تو راست از خداست و هر بدی که تو راست از خود تو است (۷۹ـ نساء) و دیگری بیان اوست که: قل کل من عندالله، یعنی بگو همه‌چیز از (اراده) خداست (۷۸ـ نساء) و آنچه متصل به این آیه است چه نیکوست و اشاره به دقت و ظرافت این مسأله دارد و آن بیان‌الهی است که: فما لهٰؤلاء القوم لایکادون یفقهون حدیثا، یعنی: این گروه را چه رسیده که در معرض فهم سخنی نیستند (۷۸ ـ نساء).

این بدان سبب است که مسألهٔ علّت و معلول، به‌واسطه پیچیدگی و دشواریِ رسیدن بدان بر مردمان مشکل است و برایشان اشکال پدیدآورده، چون معلول‌ها همگی پرده‌هایی هستند بر چهره علّت‌ها، و در این مسأله بسیاری به هلاکت (ابدی و زندقه) افتادند، و کار همین‌طور است که می‌بینی، دانشمندان در آن حیرت‌زده و سرگشته‌اند، برخی از آنان اثبات اسباب (سبب‌ها) می‌کند و برخی دیگر آنها را نفی می‌کنند، از

این‌روی گفته‌اند: مردمان در این مسئله بین سرگشته و نادان‌اند، هرکس که از این بیماری سخت و لغزش‌گاهی که از آن جز خالص‌شدگان رهایی نمی‌یابند رهایی یافت، او موحد و یکتاپرست شده و مشاهدهٔ اسباب و سبب‌ها منافی توحید و یکتاپرستیش نمی‌باشد.

و خلاصهٔ تحقیق این مقام آنکه: هرچیزی را وجهی خاص به‌سوی ربّ الارباب و مسبّب الاسباب است که بدان وجه وی را تسبیح و تنزیه و تحمید می‌نماید، و تأثیری که از سبب مشاهده می‌شود، آن تأثیر از اسماء حُسنائی است که این سبب مظهر آن است و وی را به زبان «ذاکریّت ـ ذکرگویی» در مرتبه‌اش تسبیح می‌کند، نه از نفس ذات کاین خود، چون آن فاسد و تباه است، پس اختلاف حقایق در موجودات، به‌وجهی بازگشت به اختلاف اسماء دارد، ولی شرور و نقایص بازگشت به خصوصیات قوابل و استعدادات آنها، به‌حسب برخوردهایی که بین آنها در مراتب متأخر ـ در مقام فرودآمدن حقیقت وجود ـ واقع می‌شود دارد، و زبان تمام شرایع حقیقی گویا به این واقعیت است که: وجود هر کمال و خیر و سلامتی منسوب به حق‌متعال است و لزوم هر شر و بدی و آفت و نارسایی ـ اگرچه به اعتباری از اعتبارات باشد ـ منسوب به خلق است، چنان‌که در بیان‌الهی که از خلیل علیه‌السلام حکایت می‌کند آمده: و اذا مرضت فهو یشفین، یعنی: چون بیمار شدم او مرا شفا و درمان می‌دهد (۸۰ ـ شعرا) چون او علیه‌السلام، مرض را به‌خود نسبت داد و شفا و درمان را به پروردگارش.

و نیز در بیان الهی آمده که: ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفرلهم فانک انت العزیز الرحیم، یعنی: اگر آنها را عذاب کنی، بندگان توانند و اگر بیامرزیشان، تو عزیز و حکیمی (۱۱۸ ـ مائده) اشاره است به اینکه عذاب برای نفوس جاهل شقی، از جانب حق‌اوّل از جهت انتقام نیست، بلکه از آن‌جهت است که عقوبت و کیفر از نتایج اعمال و افعال آن نفوس و از لوازم اخلاق زشت آنهاست، گویی که آن نفوس بارکش هیزم آتش خویش در روز رستاخیز ـ به‌واسطهٔ گناه پیشین ـ می‌باشند، مانند کسی که پُرخوری او منجر به بیماری شدیدی شود، و اینکه آمرزش و خشنودی خداوند از لوازم وجود و بخشش حق‌اوّل بوده و رحمت و افاضهٔ وجودش بر اشیاء، به‌حسب امکان قوابل آنها می‌باشد؛ و نیز در دعاهای رسول‌اکرم صلی‌الله علیه وآله آمده که: الخیر کلّه

بیدیک والشرّ لیس الیک، یعنی: تمام خیر به‌دست تو است و شرّ و بدی از جانب تو نیست، و در حدیث دیگری از آن حضرت صلی‌الله علیه وآله آمده که: فمن وجد خیراً فلیحمدالله و من وجد غیر ذلک فلایلو منّ الانفسه، یعنی: هرکس خیری یافت، خدای را سپاس گوید و هرکس غیرآن یافت، جز خود را سرزنش و نکوهش نکند؛ پس روشن شد که حق‌متعال را جز سپاس افاضهٔ وجود، و بیرون آوردن ماهیات از عدم به‌سوی کون و تحصیل و از قوه به فعلیت و تکمیل و از بطون و خفا به ظهور و آشکاری نیست؛ خداوند راهنما به‌سوی راه راست است و بس.

۳۳
فصلی
در چگونگی آینه بودن ممکنات برای ظهور حق‌متعال در آنها و مجالی بودنشان برای تجلی «الاه» بر آنها

پیش از این گفته آمد که: تمام ماهیات و ممکنات، آینه‌هایی برای وجود حق‌متعال و جلوه‌گاههایی برای حقیقت مقدس او می‌باشند، و اینکه خاصیت هرآینه ـ از آن‌روی که آینه است ـ این است که صورت آنچه را که در آن جلوه کرده است حکایت نماید، جز آنکه محسوسات به‌واسطهٔ زیادی پوست و قشرشان و متراکم بودن و انبوهی جهات نقص و امکان در آنها، برای آنها حکایت حق‌اوّل، جز درنهایت بُعد و دوری امکان‌پذیر نیست، چنان‌که معلم مشائیان ـ ارسطو ـ در کتاب «اثولوجیا» که معروف به شناخت ربوبیت است بیان داشته است.

بیان آن مطلب اینکه: حق‌تعالی را یک تجلی بر اشیاء و یک ظهور بر ممکنات بیش نیست، و این ظهور بر اشیاء به‌عینه ظهور دوّمش است بر نفس خود [1] در مرتبهٔ افعال، برای‌اینکه خداوند سبحان از حیث غایت تمامیّت و نهایت کمال، ذاتش از ذاتش برتری

۱. یعنی بر آنچه که از صقع نفس اوست. چون وجود منبسط مانند معنی حرفی است و جدای از او نمی‌باشد، نه او و نه غیراو، و امکان دارد که مبتنی بر سخن برخی از محققان باشد گفته: شیئیت اعیان ازجملهٔ شئون اوست، و یا اینکه چون ماهیات اعتباری‌اند پس تجلی بر موجودات است و آن از سنخ وجوب است. «سبزواری»

داشت، ذاتش چون فوق تمام بود، از ذاتش افاضه و ریزش کرد، و این ظهور دوّمی از ذات خودش بر خودش، امکان ندارد که مانند ظهور اوّلی او باشد، چون دو همانند و دو مِثل محال است، و تابع در کمال وجودی در مرتبهٔ متبوع بودن ممتنع است، و شعاع در نوریّت مانند روشنایی‌دهنده غیرممکن است، پس ناگزیر از این ظهورِ دوّمی ـ که به‌عبارتی فرودآمدن وجود واجبی است و به‌عبارت دیگر افاضه است و در اصطلاح گروهی نَفَس‌رحمانی است و در زبان دسته‌ای دیگر علیّت [1] و تأثیر است و نزد اهل ذوق (کشف) محبت [2] افعالی و نزد برخی تجلّی بر غیر است ـ کثرت و تعدّد به‌حسب تکثّر اسماء و صفات ـ در شکل علم اجمالی بسیط مقدس ـ منشأ گرفت، لذا ذات احدیّت و حقیقت واجبی در هریک از آینه‌های ماهیات، هریک به‌حسب خود ظاهر گردید، این‌گونه نیست که آن (ذات احدیت) را به‌حسب ذاتش ظهورات گوناگون و تجلیات متعدد است [3]، چنان‌که برخی چنین پندارند، وگرنه رخنه در وحدت حق‌متعال لازم می‌آید، و خداوند از این تهمت بری است.

شیخ محیی‌الدین عربی قدس‌سره درباب شصت‌وسه در کتاب فتوحات مکّی گوید: وقتی که انسان صورتش را در آینه ادراک می‌کند، قطعاً می‌داند که وی صورتش را به‌وجهی ادراک کرده، و به‌وجه دیگر که به‌واسطهٔ کوچکی جِرم آینه و یا بزرگی آن ـ درنهایت کوچکی و یا بزرگی می‌بیند ـ صورتش را ادارک نکرده است، و انکار این را هم نمی‌تواند بکند که صورتش را دیده و می‌داند که نه صورتش در آینه است و نه بین او و آینه می‌باشد، پس وقتی می‌گوید که صورتش را دیده و صورتش را ندیده نه راستگوست و نه دروغگو، پس این صورت دیده شونده چیست و محلّ آن کجا و شأنش چه می‌باشد [4]؟ بنابراین آن صورت: منتفی و ثابت و موجود و معدوم و معلوم و مجهول است، خداوند سبحان این حقیقت را برای بنده‌اش آشکار کرده و مثال زده تا بنده بداند و متحقق شود که وقتی از درک حقیقت این ـ که از همین جهان است ـ

۱. بنابر تحقیق آن تشأن است. «سبزواری» ۲. و مقام معروفیت. «سبزواری» ۳. پس ظهور یک ظهور است، چه‌رسد به ذات، بنابراین تفاوت جز در مظاهر نمی‌باشد، و این هم نیست جز در ظهور دومی، چون مطابق اولی نیست. «سبزواری» ۴. در این‌باره چه نیکو سروده:

گر جمله تویی پس این جهان چیست؟ ور هیچ نه‌ای پس این فغان چیست؟ «سبزواری»

عاجز و سرگشته است و علم به حقیقت آن حاصل نکرده است، در این صورت (از درک حقیقت) خالق و آفرینندهٔ آن صورت عاجزتر و ناتوان‌تر و حیرت‌زده و سرگشته‌تر است.

گویم: بدین مثال آگاهی داده که تجلیات حق‌متعال دقیق‌تر و لطیف‌تر از حقیقت این مثالی است که خردها در آن سرگشته‌اند و در ادراک آن ناتوان، و ناتوانی آنها به‌جایی رسیده که گفته‌اند: آیا این مدرَک را حقیقتی هست یا نه؟ برای اینکه خردها آن (صورت) را الحاق به عدم صِرف نمی‌کنند، و دانستی که آن نه چیزی است و نه وجود محض است، و باز دانستی که آن چیزی نیست که مباینِ با مقابل و مباین با امکان خالص باشد، بنابراین حکمت در آفریدن آینه و حقیقتِ ظاهر در آن، راهنمایی بنده است به‌چگونگی سریان نور حق‌متعال در اشیاء و تجلی آن (نورحق) در آینه‌های ماهیات، و ظهورش در هرچیزی به‌حسب آن‌چیز، برای اینکه وجود هر ماهیت امکانی جز نفس آن ماهیت ـ به‌حسب معنی و حقیقت ـ نیست، و عین ذات واجبی ـ به‌سبب نارسایی و نقص و امکانش ـ نمی‌باشد، و از آن (ماهیت) هم به‌کلی جُدا نیست، یعنی به‌واسطهٔ عدم استقلالش در تحقق و ثبوت، چنان‌که برهانش پیش از این گفته آمد.

سپس (گوییم:) همان‌طور که ثابت شد تجلی حق‌تعالی بر اشیاء، یک تجلی و یک افاضه است و تعدّد و اختلاف آن (تجلّی) به‌حسب تعدد ماهیات و اختلاف آنها حصول پیدا کرده، ثابت و آشکار می‌شود که تجلّی ـ به‌اعتبار یک مظهر ـ تکرارپذیر نیست (بلکه او در هر لحظه‌ای در تجلی جدید است و دارای ظهورات گوناگون) و از آن (سخن) استفاده می‌شود که علم به هر حقیقتی، جز حضور آن حقیقت نیست، نه اینکه حصول شبح دیگری از آن حصول پیدا می‌کند، چون ظهور شبح آن (حقیقت) به‌عینه ظهور آن نیست، وگرنه تکرار لازم می‌آید، و این را عرفا ـ چنان‌که برایت روشن شد ـ نفی کرده‌اند.

از اینجا برای صاحب بینش نکته دیگری آشکار می‌شود و آن اینکه: در میان حکما در این مسأله اختلاف است که: ادراک نفس انسانی مر حقایق اشیاء را هنگام تجردش و اتصالش به مبدأ فیاض، آیا به‌گونهٔ رشح است و یا به‌گونهٔ عکس، یعنی از جهت افاضهٔ صور اشیاء بر ذات آنها؟ و یا به‌گونهٔ مشاهدهٔ آنها در ذات مبدأ فعال؟ و برای هریک از

دونظر، وجوه و دلایلی است که در کتابهای اهل فن بیان شده است، و در مقام تحقیق و پژوهش، بر عارف بینا آشکار می‌شود که نه این است و نه آن، بلکه به این است که سبب اتصال تامّ نفس به مبدأ، چون از جهت فنایش از ذاتش، و ویران شدن کوه انیّتش و بقایش به حق‌متعال و استغراقش در مشاهدهٔ ذات اوست، لذا اشیاء را همان‌گونه که هستند در خارج مشاهده می‌کند، نه اینکه آنچه از حقایق را که نفس از حقایق می‌بیند، غیرآن چیزی است که در اعیان واقع شده است، وگرنه تکرارِ در تجلی الهی لازم می‌آید، و این چیزی است که بطلانش ثابت شده و عرفا و حکمای روّاقی آن را نفی کرده‌اند، چون حکمای روّاقی قائل‌اند که وجود اشیاء در اعیان، به‌عینه گونه و شکل معلومیّت آنهاست برای حق از حق [۱] ـ نه از اشیاء ـ و اینکه عالم بودن حق به اشیاء، به‌عینه فیضان آنهاست از او ـ به اشراق نور وجودی او ـ .

پس آنچه را که عارف مکاشف از صور حقایق، به‌واسطهٔ اتصالش به عالم قدس ادراک می‌کند، حقایق اشیاءاند ـ همان‌گونه که در خارج هستند ـ نه اشباح و مثال‌های آنها؛ و اما ناقصِ پوشیدهٔ از حق، حق را در آینهٔ اشیاء مشاهده می‌کند و برحسب آنچه که می‌بیند آن را اعتقاد پیدا می‌کند و بر صورت اعتقادش آنها را می‌شناسد، و چون حق‌متعال در روز رستاخیز برایش در غیر صورتی که مورد اعتقادش است تجلی کند، او را انکار می‌کند و از آن بیزاری می‌جوید [۲]، از اینجاست که اختلاف عقاید بین مردمان پیدا می‌شود، یعنی به‌واسطهٔ اختلاف آنچه از اشیاء، که حق را در آنها می‌بیند؛ خداوند (در حدیث قدسی) بدین امر اشاره کرده و فرموده: انا عند ظن عبدی بی، یعنی: من عین گمان بنده‌ام به من هستم، لذا هریک، آنچه را که درخور حالش و مناسبش از تجلیات الهی است می‌پذیرد و آنچه را که نشأه (و مشربش) بدو نبخشیده انکار می‌ورزد.

۱. یعنی از جهت نورانیّت از حق‌تعالی در اشیاء. تا برای حق‌متعال استکمال از غیرخودش ـ از آن حیث که غیراوست ـ لازم نیاید. «سبزواری» ۲. شیخ محیی‌الدین چنین ثابت کرد و جامی در کتاب سلسلة الذهب آن را به نظم آورده و سروده:

تختهٔ جملهٔ عقاید باش	در همه صورتش مشاهد باش
روز محشر که بر عموم بشر	حق تجلّی کند به جمله صور
آن تجلّی ز حضرت احدش	نبود جز به وفق معتَقدش

و در این‌باره گفته‌اند:

جمال تو در تمام حقایق سایر و روان است　　و جز جلال تو ساتر و پوشندهٔ آن نیست «سبزواری»

ولی سالک واصل فانی، حق را مجرد از نسبت خلق بدو، مشاهده می‌کند، لذا تنگی فنای او و نارسایی ذاتش از خلق ـ به‌واسطهٔ تنگی (ظرف وجودی) فانی از تمام اشیاء ـ محجوب و پوشیده‌اش می‌دارد، پس همان‌طور که پیش از فنا، به‌واسطهٔ تنگی ظرف وجودیش ـ به‌سبب خلق ـ از حق پوشیده بود، همین‌طور در مقام دوم ـ به‌واسطهٔ فنایش از تمام اشیاء ـ از مراتب‌الهی و تجلیات‌ذاتی و اسمائی او ذاهل و بی‌خبر است.

اما کامل عارف به حق که بازگردندهٔ به تفصیل و مدد گیرندهٔ از اجمال است، در تمام مظاهر و مجالی، حق را برگونهٔ اسماء و صفاتش مشاهده می‌کند، لذا خلق را به حق می‌بیند، از این‌روی در زمینِ حقایقی که به‌نور پروردگارش تابناک گشته است سیر و گردش می‌کند، پس علمش به اشیاء ـ در این مقام ـ از جهت علم به مبدأ اشیاء و مُظهر (آشکارکنندهٔ) وجودات و اعیان ثابته و ماهیات آنها می‌باشد، در این حال دربارهٔ او صدق می‌کند که گفته شد: او اشیاء را همان‌گونه که در آینهٔ وجه کریم اوست، آنکه غیب آسمانها و زمین از آنِ اوست، مشاهده می‌کند [۱]. پس ثابت شد همان‌گونه که اشیاء به‌وجهی آینه‌های ذات و وجود حق‌اند، همین‌طور حق هم آینهٔ حقایق اشیاء است، ولی آینه بودن هریک از دو آینه به‌گونه‌ای غیر از دیگری است.

بیان آن اینکه: هریک از آینه‌ها که غیرذات حق‌اند، مانند آینه‌های ماهیات ممکنات ـ به‌واسطهٔ ظهور حقیقت وجود ـ و آینه‌های قوای خیالی کلّی که مظاهر عالم مثال‌اند، و قوهٔ خیالی جزئی که مظهر صورت‌های خیالی است، و جلیدیه (عدسی چشم) و آب و بلور و آهن (صیقل خورده) که هریک از آنها مظهر صورت‌های دیده شونده‌اند، و قوّهٔ حاسّهٔ شنوایی و چشایی و بویایی و بساوندی که همگی مظاهر محسوسات چهارگانه‌اند، آینه [۲] بودنشان به‌جهت خالی بودن ذاتشان ـ از آن‌حیث که ذاتشان است ـ از آنچه که مظاهر اویند ـ از صورت‌ها و کیفیاتی که آنها مظاهر و آینه‌هایی برای مشاهدهٔ او هستند ـ می‌باشد، ولی چون حیثیّت آینه بودن آنها به‌عینه حیثیّت ذات و

۱. در کتاب الهی به مقام اول اشاره شده که: سنریهم آیاتنا فی‌الافاق و فی‌انفسهم حتی یتبیّن لهم انه الحق، یعنی: به‌زودی آیه‌ها و نشان‌های خویش را در آفاق و در وجود خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا محققشان شود که آنها حق و درست‌اند؛ و به مقام دومی اشاره شده که: اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید، یعنی: مگر پروردگارت بس نیست که او به همه‌چیز مشهود است؟ (۵۳ـ فصلت) «سبزواری» ۲. این خبر پنج سطر بالاست که: هریک از آینه‌ها که غیر ذات حق‌اند. «م»

وجود آنها نیست ـ به‌واسطهٔ تقید ذات هریک از آنها به قیدی وجودی ـ از تمام جهات (دربارهٔ آنها) صادق نیست، اگرچه از تمام جهات هم دربارهٔ آنها کاذب نیست.

و اگر تو درخصوص ذات آینه و اینکه از آهن است و یا مثلاً از شیشه بنگری، این نگرش ترا از دیدن آن صورتی که در آن است پوشیده و بازمی‌دارد، در این صورت آن آینه مظهر آن صورت ـ به واسطهٔ تقید و محدودیتش (در شیشه و آهن و غیراینها) ـ نخواهد بود، و چون از آهن و شیشه بودن قطع‌نظر کردی و به آن نظرِ استقلالی نکردی، بلکه نظر ارتباطی تعلّقی نمودی، در آن هنگام می‌توان به آن صورت مقابل‌نظر بیفکنی، و این خصوصیّت حکمش باقی است ـ اگرچه التفات و توجه به آن نباشد ـ بدین جهت است که مشهود به‌عینه، وجود آن دیده شونده ـ در نفس خود ـ نمی‌باشد، لذا خصوصیّت آینه حجاب و پرده‌ای از (دیدن) وجود حقیقی ـ برحسب آن خصوصیّت ـ می‌گردد، از این‌روی اختلاف دیده شونده‌ها از جهت کوچکی و بزرگی و راست بودن و کج بودن و ظهور داشتن و پنهان بودن، به‌جهت اختلاف خصوصیات آینه است از تحدیب (گوژپشتی) و تقعیر (گودی) و شفافی و تیرگی، اگرچه دیده نمی‌شود، و همین‌طور حکم باقی دیده شونده‌های امکانی نیز چنین است.

اما خداوند سبحان از آنجا که ذاتش ذاتی فیاض است، صور اشیاء و معقولیّت آنها از او افاضه می‌گردد، یعنی ذاتش مظهری می‌باشد که بدان، اشیاء بر گونه‌ای که هستند ظاهر می‌گردند؛ و بیان این مطلب آنکه: ذات او به ذات خود ـ بدون حیثیّت دیگری ـ مبدأ اشیاء است، همین‌طور شهود ذاتش مبدأ شهود اشیاء می‌باشد، چون علم تام به‌علّت تام، موجب علم تام به معلول می‌گردد، و همان‌طور که شهود ذات او نمی‌شود و امکان ندارد که بشود ـ جز به نفس ذات خود ـ بلکه ذات او و شهود ذات او به‌عینه یک‌چیز است، بدون‌اختلاف دوجهت و بدون تعدّد دو حیثیّت، و هردو دو علّت‌اند برای وجود خلق و شهود آنان، همین‌طور شهود ذات خلق جز به عین وجودشان قابل تصور نیست، چون دوعلّت، بدون مغایرت یکی هستند، همین‌طور دومعلول، بدون تعدّد یکی می‌باشند، بنابراین وجود اشیاء آن‌گونه‌ای که هستند از توابع وجود حق‌سبحان است، همین‌طور معقولیت و شهود آنها ـ آن‌گونه‌ای که هستند ـ از توابع معقولیّت حق‌متعال و مشهودیّت اوست.

پس ثابت و محقق گشت که ذات حق‌تعالی از حیث ذاتش، آینه‌ایست که بدان، صور اشیاء کلی و جزئی، آن‌گونه که در نفس‌الامر و واقع هستند، بدون آمیزش با خطا و دروغ ادراک می‌گردد، برعکس آینهٔ ممکنات.

فرعی (از اصل)

از آنچه بیان داشتیم دانسته شد که شناخت هیچ‌یک از اشیاء جز با شناخت مُبدع و خالقش ـ چنان که پیش از این گفته شد ـ امکان‌پذیر نیست، چون وجود هر چیزی جز یک‌گونه بیش نیست و جز از یک‌جهت حصول پیدا نمی‌کند، زیرا امتناع تکرر یک‌چیز و انتفای دوگانگی را در تجلی حق دانستی و درستی سخن حکما آشکار شد که: علم یقینی به اشیاء دارایِ سبب، جز از جهت علم به اسباب آنها حصول پیدا نمی‌کند، در این مقام، اگر دارای گام‌های استواری ثابت باش!

پی‌گیری

از آنچه گفته شد، چگونگی آنچه که در فلسفهٔ عمومی شنیده‌ای روشن شد که: علم به‌علّت معیّن، موجب علم به معلول معیّن است، و علم به معلول معیّن، موجب علم به علّت مطلق است ـ ولی نه به‌خصوصیتّش ـ راز این امر آن‌چیزی که در کتابهای مشهور نوشته‌اند نیست که: علت به خصوصیّت خودش اقتضای معلول را به خصوصیّت خودش می‌کند، ولی معلول با خصوصیّت خودش جز علّت مطلق را درخواست ندارد؛ چون این سخن یک ادعای بدون دلیل و برهان است، بلکه راز آن این است که: معلول ـ همان‌گونه که ثابت کردیم ـ جز گونه‌ای خاص از تعیّنات علت و مرتبهٔ معیّنی از تجلیات او نمی‌باشد، پس هرکس که حقیقت علت را شناخت، شئون و اطوار آن را هم خواهد شناخت، برعکس آن‌کس که معلول را شناخت، علّت آن را جز بدین‌گونهٔ خاص نخواهد شناخت، مانند کسی که چهرهٔ انسان را در یکی از آینه‌های مختلف از کوچک و بزرگ و محدب و معقر و راست و کج مشاهده کند (در هرکدام به‌گونه‌ای غیر از دیگری می‌بیند).

این مطلب را شیخ بزرگوار ـ محیی‌الدین اعرابی قدس‌سره ـ ثابت کرده و تحقیق

به‌سزایی نموده و در فصّ شیثی از کتاب فصوص‌الحکم ـ در مقام تقسیم عطایا به ذاتی و اسمائی ـ به این عبارت بیان داشته است: تجلّی ذات هیچ‌گاه جز به‌صورت استعداد تجلّی‌شونده نمی‌باشد و غیر این (که ناگزیر از مناسبت بین تجلی‌کننده و تجلی‌شونده است) نخواهد شد، در این صورت تجلّی شونده جز صورتش را در آینهٔ حق نمی‌بیند، یعنی حق را نمی‌بیند و امکان ندارد که ببیند، با اینکه می‌داند صورتش را جز در او (حق) ندیده، مانند آینه نسبت به بیننده [1]، وقتی صورتها را در آن دیدی، آنها را ندیدی، با اینکه می‌دانی صورتها و یا صورتت را جز در آن ندیدی؛ سپس گفته: چون این را چشیدی، غایتی را که فوق آن غایتی دربارهٔ مخلوق نیست چشیده‌ای [2]، بنابراین طمع مکن و اینکه خود را به مرتبه‌ای بالاتر از این برسانی به رنج میفکن، چون در آنجا و پس از آن اصلاً جز عدم محض نمی‌باشد [3]، پس او در دیدن خودت مر خودت را آینهٔ تو است و تو در دیدن اسماء او و ظهور احکام آنها آینهٔ اویی و جز عین او نمی‌باشد [4]؛ پایان سخن او.

پی‌گیری دیگری

از آنچه بر تو خواندیم برایت روشن شد که اختلاف مشرب‌ها بین مردمان و اختلافشان درباب معرفت حق‌متعال، به اختلاف گونه و شکل‌های مشاهداتشان مر تجلیات حق را، بازگشت دارد، و انکار و رَد کردنشان بازگشت به غلبهٔ احکام برخی از

۱. حافظ شیرازی در این باره نیکو سروده:

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد «م»

۲. یعنی مخلوق ـ از آن‌حیث که مخلوق است ـ حق را جز از آن‌سوی حجاب تعیّنش نمی‌بیند، جز آنکه تعیّنش در نظر شهودش نیست. «سبزواری» ۳. یعنی در بی‌نیازی صِرف، اگرچه حق هم بدون حجاب تعین مشاهده شود، جز آنکه مشاهده‌کننده و مشاهده‌شونده حق است و غیر او «طمس» محض است و «محق» صِرف. «سبزواری» ۴. یعنی: آینه‌ای که عین تو است، مطلقا غیر عین او نیست ـ چنان‌که محجوب می‌پندارد ـ لذا پس از آن گوید: در این صورت کار به‌هم آمیزش و اختلاط پیدا کرد و مُبهم گشت، یعنی اینکه آیا دیده شونده حق است یا بنده؟ برای اینکه بنده عینش را در ذات حق می‌بیند و حق هم اسماء خودش را در عین بنده می‌بیند، پس عین بنده از وجهی حق است، چون از اسماء اوست و اسماء او هم عین اوست، لذا حال دیده شوند در دوآینه مبهم گشت که آن بنده است یا حق؟ «شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی»

چون اعیان ثابته عبارت از نسبت علم حق‌اند، پس آنها شئون و صفات اویند، پس تعینات اعیان ثابته نسبت به خلق، عین تعینات اسماء حق‌اند «حاشیه»

مواطن (و مقامات) بر بعضی غیربعض دیگر آنان و پوشیده شدن برخی از مجالی از یکی غیر از دیگری دارد، و چون حق‌تعالی به صفات سلبی بر عقول قادسه تجلی کند، آن عقول وی را پذیرفته و از آمیزش‌های تشبیه و نقص، تسبیح و تنزیه کرده و از لوازم جسم و تکثّر برترش می‌شمارند، بنابراین حالِ کسی که از جملهٔ عقولِ تنزیه و تسبیح شده است ـ مانند برخی از حکما ـ این‌چنین است، و آن را هرکسی که از مجرّدان ـ مانند وهم و خیال و نفوس منطبع و قوای آنها ـ نباشد، انکار می‌ورزد.

و حال کسی که در درجهٔ این قوای ادراکی ـ به‌حسب آنچه که غالب در او می‌باشد مانند بیشتر ظاهریّین و مشبهین ـ این‌چنین است، چون شأن آنان ادراک حق‌اول ـ جز در مقام تشبیه و تجسیم ـ نمی‌باشد، و چون به صفات ثبوتی تجلّی کرد، قلب‌ها و نفوس ناطقه وی را پذیرا می‌شوند، چون از حیث تعلّقش به اجسام مشبّه می‌باشد و از حیث تجرّد جوهرش منزّه است، و این را عقول مجرّد صِرف مُنکراند، چون به نشأه و عالم آنها جز مرتبهٔ بُعد و دوری از عالم تجسیم و دوری کردن از آن داده نشده است، لذا هر نشأه از نشآت و عوالم عقلی و نفسی و وهمی، از تجلیات الهی جز آنچه را که مناسب خود و درخور حالشان است پذیرا نمی‌شوند و آنچه را که مخالف نشأهٔ آنها و فاقد شأن آنها می‌باشد انکار می‌ورزند.

و این برای آن است که هرکس حق را جز به توسط وجود خاص خویش مشاهده نمی‌کند و جز به‌وسیلهٔ هویّت خاص خود او را نمی‌شناسد، و از حق برای او، جز آنچه که در آینهٔ مخصوص ذات او تجلی می‌کند ظاهر و آشکار نمی‌شود، پس هریک از قوا، به‌نفس خودشان از حق‌متعال محجوب و پوشیده‌اند و از خود برتری نمی‌بینند، مانند فرشتگانی که دربارهٔ آدم علیه‌السلام با حق‌متعال گفتگو کردند، مانند عقل و وهم، چون هریک از آن‌دو ادعای غلبه و سلطهٔ بر دیگری را دارد و سر به‌فرمان او نمی‌نهد، زیرا عقل مدّعی است که محیط به ادراک حقایق ـ به‌حسب قوّهٔ نظری خویش ـ است، درحالی که چنین نیست، چون او به‌حسب قوّهٔ فکریش جز مفهومات ذهنی و لوازم هویات وجودی را، نه حقایق خارجی آنها را ادراک نمی‌کند، و نهایت شناخت و عرفان او ـ مادام که در مقام فکر و نظرِ علم اجمالی است ـ این است که: او را پروردگاری است که از نقایص و صفات کونی منزّه است ولی از شهود حق و مشاهدهٔ تجلیات ذاتی

او و ظهورات تفصیلی وی و نفوذ نورش در سراسر عوالم وجود، محجوب و پوشیده است.

همین‌طور «وهم» هم ادعای غلبه و سلطه دارد و عقل را در هرچه که از طور او بیرون است تکذیب می‌کند، یعنی از آن‌جهت که ادراکش تعلق به معانی جزئی دارد (و عقل ادراک کلیات می‌کند) بنابراین هریک از قوا را بهره و نصیبی از شیطنت و سُلطه‌جویی هست، و همین‌طور هریک از افراد مردم را ـ جز انسان‌کامل ـ بهره و سهمی از شرک پنهان و یا آشکار می‌باشد، چون او اسمی از اسماء الهی را عبادت و پرستش می‌کند و تمام اسماء را عبادت نمی‌کند، چنان‌که در بیان الهی آمده که: و من‌الناس من یعبدالله علی حرف فان اصابه خیرا طئمانّ به و ان اصابته فتنة انقلب علی‌وجهه، یعنی: ازجملهٔ مردم کسی است که خدای را با دودلی و طرفی می‌پرستد، اگر نیکی بدو رسد بدان راضی شود و اگر محنتی بدو رسد، روی بگرداند (۱۱ـ حج)

اما انسان کامل کسی است که حق را می‌پذیرد و به نور او در تمام تجلیاتش هدایت می‌یابد و او را به‌حسب تمام اسمائش می‌پرستد [۱]، درواقع او «عبدالله» است، از این‌روی کامل‌ترین افراد نوع انسان، بدین نام نامیده شده است، چون او حق‌اول را در تمام مظاهر اَمری و خلقیش ـ بدون وارد آمدن تکثری نه در ذات و نه در تجلّی ـ مشاهده کرده است؛ و نیز همان‌گونه که گذشت: تجلّی او تعالی یک حقیقت است و تکثر به اعتبار تعدّد شئون و حیثیات او که به‌نام ماهیات و اعیان ثابته ـ که در ذات خود وجودی ندارد ـ نامیده شده است [۲] می‌باشد، و به اینها (ماهیات) جعل و تأثیر تعلق نمی‌گیرد، بلکه اینها را با انواع وجوداتی که همگی سایه‌های نور اَحدی و تراوش‌های وجود قیومی‌اند، نوعی از اتحاد بوده و درنتیجه برای آنها احکامی و برآنها محمولاتی گردیدند.

۱. اما غیر انسان‌کامل ـ مانند فرشته ـ او «عبدالسبوح القدوس» است و حیوان «عبدالسمیع البصیر» و پریان «عبداللطیف» و شیطان «عبدالمضل» و همین‌طور... هستند، و غیر کاملِ از انسان نیز به‌حسب فعلیّت در غیر صراط الهی، اسم خاصی را عبادت و پرستش می‌کند «سبزواری» ۲. شیئیت ماهیات، شئون او بودن، به اعتبار آن چیزی است که پیش از این از بعضی از محققان نقل شد. «سبزواری»

بنابراین کاملان، حقایق را دانستند، دانستی که هیچ‌شک و دودلی در آن ورود ندارد، اینان بندگان (حقیقی) خداوند رحمان‌اند که بر زمین حقایق هموار گذر می‌کنند و چون جاهلان نادان با آنان به سخن پردازند ـ یعنی صاحبان عقول ضعیف و نارسا که از ادراک تجلیات الهی در هر موطن و مقامی عاجز و ناتوانند ـ فقط سلامی گویند و بس [۱].

اما نفوس متکبر و سرکش که شعائر و نشانه‌های الهی را بزرگ نمی‌دارند، اینان درواقع در دوزخ دوری و تنگنای نومیدی از ادراک حقایق و انوار الهی‌اند، زیرا جز آنچه را که ذاتشان می‌دهد نمی‌پذیرند، و دربارهٔ آنان گفته شده: انکم و ما تعبدون من دون‌الله حصب جهنم، یعنی: شما و آنچه سوای خدا می‌پرستید آتش‌افروز جهنمید (۹۸ـ انبیاء) یعنی جهنم حرمان و ناامیدی از ملاحظهٔ تجلیات و افاضهٔ حق‌متعال، زیرا بر آنان، وجوداتی که عبارت از نفس فیض‌های خداوند و انواع تجلیات اوست، با لوازم ماهیاتی که به سهم خود اموری و به‌اِزای آنها بُت‌هایی هستند مشتبه شده و درنتیجه آنها را پرستش کرده و وجود و ایجاد را در مراتب متأخر، بدانها نسبت دادند، و درواقع حق‌اول را در تمام مراتب و به‌حسب تمام اسماء نپرستیدند، چون اینان ندانستند که حق‌متعال است که متجلّی در تمام اشیاء است، با اینکه از تمام اشیاء خالی است؛ پس منزه است آنکه از زشتی‌های مبراست، و منزه است آنکه در ملک و حکومتش جز آنچه می‌خواهد جاری نمی‌گردد.

بیانی اجمالی

ای سالک راه حق! بنگر که از وحدت و کثرت ـ چه جمع و چه تک ـ چه می‌بینی؟ اگر تنها فقط جهت وحدت را می‌بینی، تو تنها با حقی، یعنی به‌واسطهٔ برخاستن کثرتِ لازم، از خلق، و اگر تنها کثرت را می‌بینی، تو فقط با خلقی، و اگر وحدت را در کثرت، پوشیده و کثرت را در وحدت مستهلک و نابود می‌بینی، بین دو کمال جمع کردی و به مقام دو حَسنه بار یافتی، سپاس خداوند صاحب عظمت و کبریا را که اسماء حُسنا خاص اوست.

۱. یعنی سخن ملایمت‌آمیز می‌گویند؛ این تفسیری عرفانی از مضمون آیهٔ ۶۳ سورهٔ فرقان بود. «م»

۳۴
فصلی
در بیان روش دیگری از برهان بر اینکه واجب‌الوجود ذاتش فردانی و یگانه و حقیقتش تامّ و کامل است و از حقیقتش چیزی از اشیاء بیرون نمی‌باشد

بدان‌که واجب‌الوجود بسیط الحقیقه ـ در غایت بساطت ـ می‌باشد، و هر بسیط الحقیقتی که این‌چنین باشد، او تمام اشیاء است، پس واجب‌الوجود تمام اشیاء است، به‌گونه‌ای که هیچ‌چیزی از اشیاء از او بیرون نیست.

برهان آن به اجمال آنکه: اگر از هویّت حقیقتش چیزی بیرون باشد، باید ذاتش به ذات خود مصداق سلب آن‌چیز باشد، وگرنه سلبِ سلبِ آن چیز بر او صدق می‌کند. چون هیچ گریزگاهی از دونقیض نمی‌باشد، و سلبِ سلب هم برابر با ثبوت است، پس آن‌چیز ثابت است و از آن مسلوب نمی‌باشد، درحالی که ما فرض کرده بودیم آن از وی مسلوب است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و چون سلب آن‌چیز بر او صادق باشد، بنابراین ذات او قوامش از حقیقت چیزی و «لاحقیقت» چیزی حصول یافته است، در این صورت در او ترکیب ـ اگرچه به‌حسب عقل و نوعی از تحلیل باشد ـ راه یافته است، درحالی که ما آن را بسیط فرض کرده بودیم و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

تفصیل آن اینکه: وقتی گفتیم: انسان اسب نیست، سلب اسب بودنِ از او، باید از حیثیّت دیگری غیر از حیثیّت انسانی باشد، چون او از آن حیث که انسان است، انسان است و غیر آن نیست، ولی از آن حیث که انسان است «لااسب» نیست، وگرنه معقول از انسان به‌عینه، معقول از «لااسب» خواهد بود، و از تعقل انسانیّت، تعقل «لااسب بودن» لازم خواهد آمد، چون سلبِ محض نیست بلکه سلب گونه‌ای خاصِ از وجود است، درحالی که چنین نیست، چون ما بسیار می‌شود که ماهیت انسان و حقیقتش را ـ با غفلت از معنی «لا اسب بودن» تعقّل می‌کنیم، با این همه بر حقیقت انسان صدق می‌کند که آن (حقیقت) درواقع «لااسب» است، اگرچه این صدق برآن (حقیقت) از جهت معنی انسان ـ از آن‌روی که معنی انسان است ـ نباشد.

چون انسان ـ از آن حیث که خودش است ـ چیزی از اشیاء ـ جز اینکه انسان است ـ نمی‌باشد، و همین‌طور هر ماهیتی از ماهیات، جز از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم نمی‌باشد، ولی درواقع خالی از دوطرف نقیض، به‌حسب هرچیزی از اشیاء ـ به‌جز نفس خودش ـ نیست، پس انسان در نفس ذات خودش یا اسب است و یا اسب نیست، و او یا فلک است و یا غیرفلک، و همین‌طور فلک یا انسان است و یا غیرانسان و همین‌طور در تمام اشیاء معیّن، و چون بر هریک از آنها ثبوت آنچه مباین اوست صادق نیست، لذا سلب آن مباین از او صادق است، بنابراین بر ذات انسان ـ مثلاً ـ سلب اسب درواقع صدق می‌کند، پس ذات او مرکّب از حیثیت انسانیت و حیثیّت «لا اسب بودن» و غیر این از سلب‌های اشیاء می‌باشد.

پس هر مصداقی برای ایجاب سلب محمول از آن بر آن، ناگزیر باید دارای حقیقتی مرکب باشد، چون می‌توانی صورت آن و صورت آن محمول را که مواطات و یا اشتقاق است در ذهن حاضرکنی و میان آن‌دو مقایسه نمایی و یکی را از دیگری سلب نمایی، پس آنچه که بدان شئ خودش خودش است غیرآن چیزی است که او، او نیست بر او صدق می‌کند؛ پس وقتی گفتی: «زید» نویسنده نیست، صورت «زید» ـ از آن‌روی که صورت «زید» است ـ نویسنده نیست، وگرنه باید «زید» ـ از آن‌روی که «زید» است ـ عدمِ خالص باشد، بلکه ناگزیر باید موضوع این قضیه ـ یعنی اینکه گفتیم: «زید» نویسنده نیست ـ مرکب از صورت «زید» و اَمر عدمی دیگری باشد که بدان نویسندگی ـ از جهت قوت و یا استعداد و یا امکان و یا نقص و نارسایی ـ از وی مسلوب گردد.

اما فعل مطلق، در آن قوّه نیست، و کمال محض، در آن استعداد نیست، و وجوب خالص و تمامِ صِرف، با آن امکان و یا نقص و یا توقع (آنها) نیست، پس وجود مطلق وجودی است که در آن آمیزش عدم نمی‌باشد، مگر آنکه مرکب از فعل و قوه و کمال و نقص باشد ـ اگرچه به‌حسب تحلیل عقلی و به‌گونه‌ای از نگرش ذهنی باشد ـ و چون واجب‌الوجود، مجرّد وجود است و قائم به ذات خود ـ بدون آمیزش کثرت و امکان مطلقا ـ از او چیزی از اشیاء سلب نمی‌گردد، مگر سلب سلوب و اَعدام و نقایص و امکانات، چون اینها اموری عدمی‌اند و سلب عدم، تحصیل وجود است، پس او تمامِ کلّیِ اشیاء است و کمالِ کلِّ ناقص و جبران (و عوض) دهندهٔ هر نارسایی و آفت و

عیب است، پس مسلوب از او و به او، جز نقایص اشیاء و نارسایی‌های آنها و شرور بدی‌های آنها نمی‌باشد، چون او خیریّت خیرات و تمام وجودات است، و تمام شئی، بدان شئی سزاوارتر است و برای او از نفس خودش استوارتر، و بیان‌الهی اشاره به این امر را دارد که فرمود: مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی، یعنی: تو نینداختی هنگامی که تیر را انداختی، بلکه خدا بود که انداخت (۱۷ـ انفال) و بیان دیگرش که: و هو معکم اینما کنتم، یعنی: هرکجا باشید او با شماست (۴ـ حدید) و فرموده دیگرش: هوالاول والاخر والظاهر والباطن و هو بکل شئی علیم، یعنی: او اول و همو آخر و او ظاهر و همو باطن است و او به همه‌چیز دانا و آگاه است (۳ـ حدید)

۳۵
فصلی
در اینکه امکان اگرچه بر وجود متقدم است و همین‌طور قوه اگرچه به‌واسطهٔ زمان بر فعل متقدم است چیزی از آن‌دو از اسباب ذاتی وجود نیستند

بنابراین گوییم: نخست اینکه امکان ـ همان‌گونه که گذشت ـ امری عدمی است و امور عدمی برای سببیّت و تأثیر صلاحیّت ندارند، پس امکان، صلاحیّت ندارد که سبب و یا جزئی از سبب باشد، و این بدان جهت است که سبب شئی، ثبوت شئی را می‌بخشد و بخشندهٔ ثبوت ناگزیر باید تعیّن و خصوصیتی داشته باشد که به اعتبار آنها به‌واسطهٔ سببیّت، شئی از غیرخودش امتیاز پیدا کند، وگرنه سبب بودن سزاوارتر از سبب بودن غیرآن نمی‌باشد، و هرچه که در ذات خودش تعیّن و خصوصیت دارد، او ثابت است، در این صورت هر سببی ثابت است، و به‌عکس نقیض: هرچه که ثابت نیست سبب نمی‌باشد؛ و با این بیان روشن می‌شود که جزء، نمی‌تواند سبب باشد، چون جزء سبب، سببِ برای سببیّتِ سبب است و سخن به آنچه که نخست گفتیم بازمی‌گردد، پس اعتبار امکان و «لااعتبار» آن یکی است، مانند دیگر سلب‌های نامتناهی ـ اگرچه برای ذات مؤثر لازم است ـ .

دلیل دوم اینکه: امکانات در ممکنات یا این است که تباین آنها فقط در عدد است و

یا اینکه در ماهیت باهم متباین‌اند، اگر تباینشان فقط به‌واسطهٔ عدد باشد، محال است امکان شئی علّتِ وجود شئی باشد، به‌جهت مساوی بودن افراد یک طبیعت در احکامی که به ذات خود برای بعضی از آنها ثابت است، بنابراین استناد تأثیر به بعضی از امکانات سزاوارتر از استنادش به‌غیر آن بعض نمی‌باشد، زیرا لازم می‌آید که از هریک از امکانات، مانند آن معلول صادر شود، مثلاً وقتی امکان وجود فاعل را علّت برای وجود فلک قرار دادیم، لازم می‌آید که از امکان هر موجودی فلکی صادر شود و افلاک پایان‌پذیر نباشند، بلکه از هر فلکی تا بی‌نهایت فلکی صادر شود؛ بخش دوم در نفس خودش باطل است، چون آن مقابل وجوب است و آن یک‌معنی است، و نقیض واحد، واحد است، برای اینکه تقسیم آن به امکان جوهر و امکان عرض جایز و درست است.

سپس (گوییم:) تقسیم امکان جوهر به امکان جسم و امکان غیرجسم جایز است و مورد قسمت ناگزیر باید مشترک باشد، چون معقولِ از امکان در تمام افراد، یک اَمر است و اختلاف در اموری که خارج از مفهوم آن است واقع می‌شود، و این موجب می‌شود که ماهیت نوعی جز به‌واسطهٔ امور خارجی اختلاف پیدا نکند، و چون آن اَمر عدمی است و اَعدام را بینشان تمایزی بالذات نیست، با برهان قطعی و یقینی ثابت می‌شود که امکان، مؤثر در وجود شئی نیست، خواه در وجود موضوعش باشد و یا در وجود اَمری مغایر موضوع آن.

برهان دیگر اینکه: اگر امکان مؤثر در شئی باشد، باید مؤثریّتش یا با مشارکت موضوعش باشد، و اگر با مشارکت موضوع نباشد ممتنع است، چون بر این مطلب برهان اقامه شده است که آنچه در فعلش از چیزی بی‌نیاز است، در ذاتش هم از آن شئی بی‌نیاز است، و چون چنین است پس امکان، جوهر مفارق (مجرد) است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و اگر مؤثریّت آن با مشارکت موضوعش می‌باشد، پس امکان، جزئی از مؤثر است و جزء مؤثر در مؤثریت آن مؤثر مؤثر است، و این تأثیر هم یا این است که با مشارکت موضوع است و یا اینکه با مشارکت آن نیست، دومی ـ چنان‌که گذشت ـ محال است و اوّلی، مستلزم این است که آن امکان، جزئی از این مؤثر باشد و سخن را بدان نقل کرده و همین‌طور تا بی‌نهایت، و این امر بدون شک محال است، چون تسلسل در علت‌های مترتب مجتمع لازم می‌آید.

اگر گویی: چگونه حکما بر این رفته‌اند که امکان عقلِ اول، مبدأ صدور فلک است و امکانات عقول، مبادی اجسام فلکی، تا از این امر فرصت برای مخالفان حکما پیدا شود و برخیشان در این مقام چنین گویند: روشن است آنچه گفته شده که: امکان عقلِ اوّل علّتِ فلک دورترین و وجوبش علتِ عقل دومین است، هذیانی بیش نیست و این شایستهٔ عوام هم نمی‌باشد تا چه رسد به کسی که ادعای تحقیق و پژوهش را دارد؟

گویم: معنی تأثیر امکان در چیزی، بازگشت به سخن آنان دارد که: عدمِ علّت، علّتِ برای عدمِ معلول است، و همان‌طور که معنای این سخن چنین نیست که: عدم را درواقع تأثیری هست، بلکه (معنای آن) چنین است که: چون علّت نابود باشد، معلول پدید نمی‌آید، همین‌طور مراد آنان از اینکه: امکان سبب فلک است این است که چون وجود عقل موصوف به نقص امکانی است، از آن چیزی صادر نمی‌شود، آنچه از آن صادر می‌گردد اَمری مانند جسم است که از جهت وجود ناقص می‌باشد، پس درواقع وجود، سببِ وجود [1] است و عدم سببِ عدم، البته به معنایی که بدان اشاره کردیم، پس لازم نمی‌آید که عدمی بالذات، سببِ امر وجودی باشد، بلکه بدین‌گونه ـ یعنی بالعرض ـ است، و سخن در امکان ماهیت و در امکانات استعدادی هم همین‌طور است، چون آنها مؤثر در وجودات اشیاء ـ خواه ابداعی و خواه کاینی باشند ـ نیستند.

اما اینکه امکان غیرمؤثر در چیزی است: بیانش گذشت.

اما اینکه قوای استعدادی مؤثر در چیزی نیستند، برای آن است که تأثیرشان اگر بدون شرکت مادهٔ جسمانی است، در تأثیرشان از ماده بی‌نیازاند، پس وجودشان از ماده مجرّد و رهاست، چون پیش از این گفته آمد که بی‌نیازی از چیزی در فاعلیّت، بی‌نیازی در وجود است از آن‌چیز، زیرا موجودیت، جزئی از موجِدیّت است، درحالی که فرض شده خلاف این است، پس این محال است، و اگر ماده ـ در تأثیر ـ شریک آنها

۱. به عبارتی دیگر: وجود عقل اول ـ از آن‌روی که نور است و یا از آن‌روی که مضاف به خداوند است ـ منشأ نوری است که عبارت از عقل دوم می‌باشد، و از آن‌روی که آمیختهٔ با ظلمت امکان و یا از آن روی که مضاف به نفس خودش است، علّت فلک دورترین است، پس منشأ و علت در هر دو مقام درواقع وجود است ـ به دو اعتبار ـ. «سبزواری»

(قوای استعدادی) باشد، شأن ماده قبول و انفعال است نه تأثیر و ایجاب، و یک‌چیز امکان ندارد که به‌چیزی نسبت وجوب و امکان (هردو را باهم) داشته باشد، پس ماده محال است که فاعل و یا شریک فاعل باشد، بنابراین قوای جسمانی ـ به‌طور اطلاق تا چه رسد به استعدادی ـ محال و ممتنع است که در وجود مؤثر باشند.

و اما معنی اینکه امکان ماهیت سببی برای وجودش است، معنایش این است که: هریک از وجوب و امتناع، شئی را از اینکه قابل برای تأثیر مؤثر در آن است خارج می‌سازد، ولی امکان، آن را از قابلیّت تأثیر نه خارجش می‌سازد و نه از آن بازش می‌دارد، پس بازگشتگاه امکان، زایل شدن بازدارندهٔ فاعلیت و تأثیر است در شئی، بنابراین امکان، مِلاکی است برای اینکه ماهیت، قابل و پذیرای وجود و عدم است ـ به این معنی ـ .

و اما معنی اینکه استعدادات و امکاناتِ قریب و بعید، سبب‌هایی برای وجوداند آن است که: در عالم استعدادها صورت‌هایی متضاد و متفاسد (یعنی مخالف هم و تباه‌کنندهٔ یکدیگر) پدید می‌آید و ماده به بعضی از آنها تلبّس و آمیزش پیدا کرده و مانع وجود بعضی دیگر و قبول ماده مر آن را می‌گردد، و این منع و بازداشتن در برخی از آنها قوی‌تر است و در برخی دیگر ضعیف‌تر، پس مصوَّر بودن ماده به‌صورت آبی، آن را از قبول صورت آتشی دور می‌دارد.

و مصوَّر بودنش به‌صورت هوایی، آن را به‌قبول صورت آتشی نزدیک می‌گرداند؛ بنابراین هرگاه که صورت هوایی آن (ماده) دارای گرمی شدیدی باشد، مناسبتش برای صورت آتشی قوی‌تر می‌گردد، و همین‌طور تا به‌گونه‌ای که نسبتش به دوطرف ـ هوایی و آتشی ـ مساوی می‌گردد، در این حال برای آن‌دو ـ در آن (صورت) ـ امکان می‌باشد، و چون گرمی شدت پیدا کرد به‌طوری که گرمی آن از گرمی هوا فزونی یافت، استعداد آن (صورت هوایی) برای قبول صورت آتشی، از استعدادش برای قبول هوایی قوی‌تر می‌گردد، در این هنگام صورت آتشی را پذیرفته و آتش خالص می‌گردد، پس امکان استعدادی، بازگشتگاهش زایل شدن مانع و ضد است، یا به کلّی ـ و آن قوّهٔ قریب است ـ و یا به بعضی (از کلی) ـ و آن قوّهٔ بعید است ـ .

آیا نمی‌نگری که مزاج، با اینکه کیفیّتی وجودی و از باب ملموسات است بدان گفته

می‌شود که: آن استعداد است برای وجود صورت حیوانی و یا نباتی و یا جمادی، یعنی امکان آنها را دارد؟ و این بدان سبب است که تضاد صورتها با کیفیّات خالصشان، مانع از قبول صورتی کمالی می‌باشد. و چون خالصیّت کیفیات آنها زایل گشت و جانب تضادشان نابود شد، قوّهٔ قبول ماده برای کمال دیگری قوی‌تر می‌گردد، حتی اگر استعداد آن برای کمالِ برترین تمامی پذیرد و به صیرورتش گونه‌ای گردد که گویی از آن این متضادات و امور مخالف هم زایل گردیده است، از کمال، آنچه را مادهٔ فلکیِ خالی از صورت‌ها و شکل‌های ضدهم ـ یعنی نفس ناطقه ـ پذیرفته، می‌پذیرد، برای اینکه مبدأ برترین، پیوسته فیاض است و ماده وقتی که مانعش برطرف گشت، ناگزیر می‌پذیرد، پس امکانات قریب و بعید ملاک‌هایی برای قابلیّت‌اند، چون معنی آن، هنگام برخاستن موانع و از بین رفتن ضدها حصول پیدا می‌کند.

بنابراین ثابت و محقق شد که امکانات و قوا، و همین‌طور تمام اَعدام، مؤثر در وجود هیچ موجودی و هیچ‌چیزی مطلقا نیستند، بلکه آنها آماده‌سازهایی برای صالح‌سازی قوابل و مواد ـ همان‌طور که دانستی ـ هستند، چون هر کاینی در این جهان ما ناگزیر از پیش‌بودن عدم است بر وی و جعل او از اسباب، معنای آن خالی کردن ماده است از صورت پیشین، تا امکان قبول صورت لاحق را داشته باشد؛ و همین‌طور امور تدریجی به ذات خود، مانند زمان و حرکت و آنچه مستلزم آن‌دو می‌باشد، در حدوث و پدید آمدن هریک از افرادش، ناگزیر از زایل شدن آنچه که بالفعل از آن پدید آمده است می‌باشد، و همین‌طور حکم متّصلات قارّ و تعلیمیات، در اینکه حضور هر جزء و یا جزئی از آن در مکان، مستلزم زایل شدن دیگری و غایب بودنش از آن مکان ـ به‌واسطهٔ نقص وجودش از قبول همگی ـ می‌باشد.

۳۶
فصلی
در اینکه قوای جسمانی آنچه را انجام می‌دهند جز با مشارکت وضع انجام نمی‌دهند

چون ثابت و محقق گشت که نیازمند در وجود خودش به چیزی، در فعل خودش هم نیازمند بدان چیز است، این مطلب به‌واسطهٔ قوّهٔ قریبِ فعل ثابت شد و آن اینکه:

چون وجود ماده وجود وضعی است، و همین‌طور هر چه که وجودش به ماده تقوّم داشته باشد، وجودِ وی وجودِ دارای وضع است ـ اگرچه به تبع باشد ـ در این صورت فاعلیّت آن نیز به‌حسب وضع است، یعنی فاعلیّتِ دارای وضع ـ اگرچه به تبع باشد ـ پس مادام که فاعل جسمانی را ـ با قیاس بدان ـ وضعی نیست، در آن فعلی انجام نمی‌دهد.

و اگر شرح بیشتری می‌خواهی گوییم: هر قوه‌ای اقتضای اثر و فعلی را می‌کند، پس خالی از این نیست که یا تأثیرش اختصاص به محل معیّنی دارد به‌طوری که تأثیرش در غیرآن محل، مترتّب بر تأثیرش در آن می‌باشد، به‌گونه‌ای که هر چه بدان نزدیک‌تر باشد، به قبول آن اثر سزاوارتر است، و یا اینکه چنین نیست، یعنی تأثیرش در محلّی، مترتّب بر تأثیرش در محلّ دیگر نمی‌باشد؛ مثال اوّلی قوّهٔ آتشی است، چون تأثیر آن به‌حسب نزدیکی و دوری ـ با قیاس با محلّش که در آن اثر می‌گذارد ـ مختلف و گوناگون است، زیرا هر چه که بدان نزدیک‌تر باشد، رسیدن گرمی بدان شدیدتر و قدیم‌تر است، پس مادام که قوه چنین است، می‌دانیم که تعلقی بدان جسم دارد، یا از حیث احتیاجش در ذاتش بدان جسم ـ مانند قوهٔ آتشی ـ و یا از جهت احتیاجش در فاعلیّتش بدان، ولی نه در ذاتش ـ مانند نفوس ـ در این هنگام درست است که گفته شود: با مشارکت وضع انجام می‌دهد؛ اما موقوف بودن قوّه‌ای که تأثیرش در فعلش جز بر آنکه آن فعل در ذات خودش ممکن‌الحدوث باشد و افاضه‌اش اختصاص به چیزی غیرچیز دیگر از اجسام نداشته باشد نیست، لازم است که آن قوه تعلق به چیزی از مواد ـ نه در فعلش و نه در ذاتش ـ نداشته باشد، بلکه باید از تمام وجوه از اجسام بی‌نیاز بوده و از مفارقات عقلی باشد.

در این تحقیق روشن می‌شود که قوای جسمانی محال است که تأثیر در وجود مجردات و در صفات آنها داشته باشند، چون دوری و نزدیکی با چیزی که نه مکان دارد و نه وضع، ممتنع و محال است، و چون این ثابت شد، ثابت می‌شود که قوّهٔ جسمانی را در وجود هیولا و صورتِ مقوِّم هیچ‌تأثیری نیست، پس در وجود هیچ‌یک از اجسام هم تأثیری ندارد.

کسی را نرسد که گوید: همان‌طور که جسمانی در مجرّد تأثیری ندارد، چون آن نسبت به این دارای وضع نیست، همین‌طور لازم است که جسمانی انفعال و اثرپذیری

از مجرد نداشته باشد، چون آن نسبت به این دارای وضع نمی‌باشد، پس لازم است که آجرام (جسمانی) را در وجودشان، به چیزی از مفارقات نسبت ندهند.

چون گوییم: در تحقق و ثبوت تأثیرِ مجرد در چیزی، ممکن بودن اثر در ذات خودش کافی است، و چون امکان ذاتی تحقق یافت، اثر از او سرازیر می‌شود، خواه اثر در نفس خود دارای وضع باشد و یا اینکه نباشد؛ امّا مؤثریّت قوّهٔ جسمانی، در تحققش فقط ممکن بودن اثر کافی نیست، بلکه باید محلّ اثر دارای نسبت وضعی ـ از محل قوّهٔ جسمانی ـ باشد، و این دربارهٔ مفارق (مجرد) محال است، و چون در مادّه صورتی و یا کمالی از جوهر مفارق حادث و پدید آمد، آن (صورت) به نفس خودش منفعل است نه متوسط بین منفعل و بین غیرمنفعل، و در آنجا ماده فاعل نیست، بلکه متوسط است و بین دومعنی فرق است.

اگر بازگردی و گویی: آیا حدوث بدن نزد آنان، علّت حدوث نفس نیست؟ درحالی که نفس از مجردات است و بدن نسبت بدان هیچ وضعی ندارد.

گویم: به‌زودی چگونگی حدوث نفس را بر بدن، و اینکه علّت حدوثش امری مفارق است و بدن به‌گونه‌ای حامل امکان آن می‌باشد را خواهی دانست، چنانکه به زودی (در اواسط سفر نفس) بیانش خواهد آمد [۱]، پس آن (بدن) به‌گونه‌ای شرط برای فیضان معلول از علّت است، نه اینکه آن مؤثر در وی است، و حال هر محلّی که در آن فرود می‌آید نیز چنین است، و همین‌طور است هر قوّه‌ای که در محلّی وارد می‌شود، یعنی در آن (محل) اثر نمی‌گذارد، بلکه آن شرط است برای قبول آن (محل)، آنچه را که از لوازم آن قوه می‌پذیرد، چنان که به‌زودی بیانش دوباره خواهد آمد، چون هریک از محلّ و حالّ را با قیاس با دیگری، وضعی نیست.

۳۷
فصلی
در اینکه تنها وجود است که صلاحیّت برای علّیت و معلولیّت دارد

نخست آنکه غیروجود، ذاتش با قطع‌نظر از وجودش، جز چیزی که نسبت وجود و

۱. یعنی آن در اول کار جسمانی و صنعی است و از حیث جوهر حرکت می‌کند تا آنکه روحانی می‌گردد، و اینکه گفته: علت حدوث آن امری مفارق است، جواب دیگر است، یعنی بدن با مزاجش از شرایط حصول آن است. «سبزواری»

عدم بدان مساوی است نمی‌باشد، پس در ذات خود به‌حسب ذات خود، موجود نیست، بنابراین ذاتش به ذات خود این صلاحیّت را ندارد که اصلاً علّتِ وجود چیزی ـ نه وجود ذاتش و نه وجود چیزی دیگر ـ باشد، پس هرچیزی که سبب چیزی است، ناگزیر باید وجودش را در وجود آن چیز تأثیر باشد، پس وجود، صلاحیت مؤثریّت را دارد، پس اگر مجرّد و رهای از ماهیت فرض شود، به اثرگذاری و تأثیر سزاوارتر است، چون شأن ماهیت جز امکان و حاجت نمی‌باشد، و دانستی که امور عدمی هیچ تأثیری در هیچ‌چیزی ندارند، چنانکه قوّهٔ مادی اگر مجرّد و رهای از آن فرض شود، به اثرگذاری و تأثیر سزاوارتر است، چون از آمیزش با نقایص و اَعدام خالی و خالص است؛ این یک مطلب دیگر است و آنچه ما در آن سخن می‌گوییم این است که وجود، مطلقا صلاحیّت علیّت را دارد.

اما شکی که خطیب رازی وارد کرده این است که: وجودات یا این است که تباینشان فقط در عدد است و یا اینکه در ماهیت باهم متباین و مختلف‌اند، اگر اوّلی است، محال است که وجود چیزی علّت وجود چیز دیگر باشد، چون در تقدّم بعضی از افراد یک طبیعت بر بعض دیگر بالذات هیچ اولویتی نیست، چون آنها در این امر، گام‌هایشان مساوی و برابر است؛ و اگر دومی است، آن هم محال است، چون وجود، تقسیم به وجود جوهر و وجود عرض می‌شود، و وجود جوهر هم تقسیم به وجود جسم و وجود غیرجسم می‌شود، و وجود عرض هم تقسیم به وجودات اجناس عرضی می‌گردد، و مورد تقسیم لازم است که یک معنی باشد، و برای اینکه معقولِ از وجود، یک امر بدیهی و آشکار است و این امر معقول قدرِ مشترک بین وجودات است و اختلافات در اموری که بیرون از این مفهوم است می‌باشد، و هرچه که از این مفهوم بیرون است داخل در وجود نیست و بلکه خارج است، و برای اینکه وجودات اگرچه از جهت ماهیات باهم اختلاف دارند ولی از حیث جنس و فصل مرکب‌اند، پس لازم می‌آید که وجودِ معلول نخستین مرکب باشد، در این صورت لازم می‌آید که از یک علّت بیشتر از یک معلول صدور یابد و این نزد آنان باطل است.

گویم: اصولی که پیش از این بیان شد در ابطال امثال این نظریات سست کافی است، پیش از این گذشت که حقیقت وجود یک امر بسیط است ولی به‌واسطه شدت و

ضعف و تقدّم و تأخر مشکک است، و اما اینکه وجود صلاحیّت معلول بودن را دارد: برای آنکه ماهیات صلاحیّت مجعول بودن را به ذات خود ندارند، و آنچه که آنها را صلاحیّت می‌بخشد یا نفس وجود است و یا اتصاف ماهیت به وجود، ولی اتصاف ـ چنان‌که دانستی ـ از مراتب لاحق به ماهیّت است و بر وجود ماهیتِ موصوف متفرع است، و ما چگونگی این اتصاف را بیان داشتیم، پس باقی‌می‌ماند که معلولِ بالذات جز وجود نمی‌باشد.

خطیب رازی در اینجا اعتراض کرده که وجود، یک ماهیت است، بنابراین اگر علت در آن تأثیر داشته باشد، باید علیّت، برای هر معلولی صلاحیّت داشته باشد.

بیانش اینکه: آب ـ پس از آنکه گرم نبود ـ اگر گرم شود، این گرمی، ماهیّتی از ماهیات است و حقیقتش در وجودِ افاضه شدهٔ بر آن، از جانب مبادی مفارق (مجرد) یا موقوف بر شرط است و یا اینکه موقوف نیست، اگر موقوف نباشد، دوام وجودش لازم می‌آید، چون ماهیّت قابل است و فیاض پیوسته فاعل، پس دوام فیض لازم و واجب است؛ و اگر موقوف بر شرطی نباشد، متوقف بر آن شرط، وجود گرمی است و یا ماهیّت آن، اوّلی باطل است، چون ملاقات آب، شرط سردی است و وجود سردی، مساوی وجود گرمی است، پس ملاقات آن نیز شرطی برای وجود گرمی می‌باشد، زیرا آنچه که شرط چیزی است، شرط برای امثال آن‌هم می‌باشد، و اگر چنین باشد حصول گرمی هنگام ملاقات آب لازم و واجب می‌شود، چون ماهیّت قابل است و فاعل فیاض و شرط حاصل، لذا حصول معلول لازم و واجب است، و از این امر، حصول هرچیزی هنگام حصول هرچیزی لازم می‌آید، بنابراین برای هیچ‌یک از حوادث و پدیده‌ها اختصاصی به‌شرط و علّتی نمی‌باشد، و تمام اینها باطل است و حسّ، آن را دفع می‌کند؛ اما دوّمی، و آن اینکه: ماهیّت موقوف بر شرط باشد، آن مستلزم مطلوب است، زیرا ماهیت وقتی به نفس خودش موقوف بر شرطی باشد، پس موقوف بر غیر است، و هرچه که موقوف بر غیرخودش باشد، درخواست سبب و علّتی را دارد، و ناگزیر منتهی به واجب‌الوجود می‌گردد؛ پس روشن شد که ماهیات به نفس خودشان مجعول‌اند نه تنها به وجودشان، پایان سخن او.

گویم: پیش از این فساد این سخن را د نستی، چون مبنای او بر این است که وجود

یک ماهیت است که مقول بر افراد خودش به «تواطؤ» است نه به تشکیک، و با این همه بر او لازم می‌آید که وجود حق‌متعال در هیچ‌یک از اشیاء تأثیر نداشته باشد، چون وجودش نزد او مساوی وجود ممکنات است ـ چنان‌که بارها بدین امر تصریح کرده است ـ بنابراین هرچه که از وجودش صادر می‌شود جایز است که از وجود غیراو هم صادر گردد، پس او را هیچ اختصاصی در تأثیر چیزی نیست، و مؤثر در چیزی ناگزیر باید اختصاص به تأثیر داشته باشد، وگرنه وجودش مانند عدمش است، و هرچه که وجودش در حصول چیزی مانند عدمش باشد، علت آن‌چیز نمی‌تواند باشد، پس وجود باری‌تعالی سبب برای هیچ‌یک از اشیاء نمی‌تواند باشد، خداوند از این امر بسی برتر و منزه است.

سپس بیان داشته که ما در گذشته گفتیم: بین اعتبار وجود سیاهی ـ مثلاً از آن‌حیث که آن وجود است ـ و بین اعتبار موصوفیّت ماهیّت سیاهی به‌وجود، فرق است، و بیان داشتیم که محال است وجود را از آن جهت، حاجت عارضش شود، بلکه وقتی ماهیت شئی را به‌وجودش نسبت دادیم، در آن هنگام امکان عارض آن می‌شود و به‌سبب آن، حاجت عارضش می‌گردد، از این‌روی محتاج، همان ماهیت است در وجود خود، نه اینکه محتاج، همان نفس وجود است؛ و اما آنچه گفته‌اند که: ماهیات غیرمعلول‌اند، تأویل آن را در آنچه پیش از این گذشت بیان داشتیم. گویم:

این فاضل و هرکس که در ردیف اوست پنداشته که معلول در ذات خود، ناگزیر باید هویّتی پیش از تأثیر داشته باشد و او را حاجتی زاید بر ذاتش عارض شده باشد تا آنکه علّت، وجودش را بدو ببخشد، درحالی که این معانی دربارهٔ وجود ـ از آن حیث که وجود است ـ متحقق نیست، بلکه برای ماهیّت است، چون نسبت آن به‌وجودش، نسبت قابل است به مقبول و نسبت ماده است به‌صورت ـ در ظرف تحلیل ـ از این‌روی حکم کرده‌اند که اثر علّت عبارت است از اتصاف ماهیت به‌وجود، نه وجود، و نفهمیدند که اگر وجود نبود، ماهیّت از کجا پیدا می‌شد تا آنکه اوّلاً اتصاف به امکان، و دوّماً به حاجت، و سوّماً به وجوب، و چهارماً به‌وجود پیدا کند؟ و ما چگونگی این اتصاف‌ها را بیان داشتیم و نیازی به تکرار آن نیست، و نیز معنی نیازمندی را در نفس وجودات دانستی که آنها به‌وجود جاعل، از نفس ماهیات بدو نیازمندتراند، و معنی

حدوث ذاتی وجود را دانستی.

و آنچه که پیش از این در معنی غیرمجعول بودن ماهیات گفته اینکه: مجعولیّت مفهوم آنها نیست، و این مانند آن است که در مباحث ماهیّت گفته شود: عوارض ماهیت برای ماهیّت ثابت نیست ـ البته اگر از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ اخذ و اعتبار شود، یعنی از این حیثیّت برای آن ثابت نیست، نه اینکه آنها درواقع برای ماهیت ثابت نیستند، پس ماهیت مجعول است، به این معنی که مجعولیّت برای آن ثابت است، و غیرمجعول بودن به این معنی است که مجعولیت عین ذات آن نمی‌باشد.

گویم: مرادش از تأویل این است، و از نظریهٔ ما دانستی که اوّلی از دو معنی، منتهی به دوّمی [1] ـ همان‌گونه که بیان داشتیم ـ می‌شود.

۳۸
فصلی
در اینکه در فعل، تقدم عدم بر آن شرط نمی‌شود

این مبحث مانند آن‌چیزی است که در فصل پیشین بود، اگرچه سزاوار است که در مباحث علّت و معلول بیان شود، ولی با مباحث تقدّم و تأخر و آنچه پس از آن است نیز مناسبت دارد، لذا گوییم: این مطلب را چون دسته‌ای از جدلیان در آن تعصّب و جانبداری می‌ورزند، ناگزیر از تأکید و تقویت بیشتر است، لذا در آن براهین فراوانی بیان می‌داریم:

نخست آنکه: عالَم یا دائماً ممکن‌الوجود است و یا اینکه امکانش دائمی نیست، دوّمی باطل است، زیرا امکانش اگر دائمی نباشد، لازم می‌آید که ممتنع بالذات باشد، به‌واسطهٔ محال بودن اینکه واجب‌الوجود به ذات خود و ممتنع به‌ذات خود انقلاب به ممکن پیدا نمی‌کنند؛ برای اینکه ممکن‌الوجود شدنش یا از جهت (حمل هوهو) خودش خودش است می‌باشد که در این صورت لازم می‌آید که از ازل تا ابد ممکن باشد، و یا به‌واسطهٔ امری خارج از آن است، و این خارج اگر هویتش دائم است، پس امکان، دائمی است، و یا این است که غیردائمی می‌باشد، پس سخن در آن، مانند

۱. سزاوار آن است که گفته شود: دوّمی دو معنی منتهی به اوّلی می‌شود. «سبزواری»

سخن در اوّلی است، برای اینکه امتناع ازلی اگرچه از جهت (حمل هوهو) خودش خودش است می‌باشد، ولی برخاستنش ممتنع و محال است، چون برخاستن ماهیات محال است، و اگر امتناعش نه از جهت (حمل هوهو) خودش خودش است باشد، آن امری منفصل و جداست، و آن منفصل اگر ازلی است و واجب‌الثبوت، در این صورت امتناع برخاستن اثرش لازم می‌آید، و اگر واجب‌الثبوت نباشد، سخن در آن مانند سخن در اوّلی است تا آنکه بالاخَره منتهی به واجب به‌ذات خودش گردد و امتناع برخاستنش لازم آید.

اگر گفته شود: این امتناع اگرچه مستند به واجب‌الوجود است ولی تأثیر او در این امتناع موقوف بر شرط است و چون شرط زایل گشت، آن تأثیر هم زایل می‌گردد.

گوییم: این شرط اگر واجب به ذات خود است برخاستنش ممتنع است، پس برخاستن امتناع ممتنع است، و اگر واجب نیست، سخن بازمی‌گردد و تسلسل پیدا نمی‌کند، بلکه منتهی به موجود واجب‌الوجود به‌ذات خود می‌گردد؛ پس ثابت شد که ادعای امتناع حصول ممکنات در ازل، امکان‌پذیر نیست.

در اینجا اشکالی است و آن اینکه: حادث را وقتی از آن‌حیث که مسبوق به عدم است اعتبار کردیم، با این شرط درباره‌اش نمی‌توان گفت: امکان او اختصاص به وقتی غیروقت دیگر دارد، یعنی به‌واسطه دلایلی که خودتان بیان داشتید، در این صورت امکان او ثابتِ دائمی است، و از دوام امکان او، خروجش از حدوث لازم نمی‌آید، چون ما او را از آن‌حیث که مسبوق به عدم است اعتبار کردیم، پس مسبوق به عدم بودن او جزء ذاتی او می‌باشد، در این صورت ذاتیِ چیزی هیچ‌گاه برخاستنی نیست، و اگر از دوامِ امکانِ حدوثِ حادث ـ از آن‌حیث که حادث است ـ خروجش از حادث بودن لازم نیاید، این دلیل باطل است.

گویم: سخن ما در چیزی که هویتش عین تجدد و حدوث است نمی‌باشد، بلکه در ماهیتی است که بر آن صفتِ حدوث عارض می‌گردد، برای اینکه بسیاری از اشیاء ـ مانند اجزای حرکت و زمان ـ هستند که محال است دائمی باشند، پس حدوث آنها ضروری است و نیازشان به مؤثر، از حیث امکان آنها می‌باشد، ولی امکان آنها، امکان این‌گونه از وجود است، چون وجود دائمی برای آنها محال است، پس امکان آنها جز

امکان حدوث نیست؛ و معنای اینکه شئی، ممکن است عبارت از جایز بودن مطلق وجود برای اوست، نه جایز بودن تمام و کُلّ وجود، برای اینکه وجود عرض برای جوهر محال است و وجود سفیدی برای سیاهی محال، پس حرکت و امثال حرکت، وجودِ بقایی برایشان محال است.

برهانی دیگر: محتاج به عدمِ پیشین یا این است که وجود فعل می‌باشد و یا اینکه در آن تأثیر فاعل است، اوّلی محال است، برای اینکه اگر فعل در وجودش نیاز به عدم داشت، این عدم جفتِ آن بود، و عدم جفت و مقارن، منافی فعل است و منافی فعل محال است که شرط برای آن فعل باشد؛ و دوّمی هم محال است، چون وجودِ اثر منافی عدم آن می‌باشد، و منافی چون لازم است که مقارن و جفت باشد، لازم می‌آید بازهم منافی باشد، و مسلماً منافی شرط نمی‌باشد، در این صورت نه فعل در موجود بودنش، و نه فاعل در مؤثر بودنش نیازمند به پیش بودن عدم ندارد.

برهانی دیگر: حوادث و پدیده‌های جدید وقتی که پدید می‌آیند و استمرار و دوام پیدا می‌کنند، درحال استمرار و بقایشان یا محتاج به مؤثراند و یا اینکه محتاج نیستند، بنابر اوّل [1]، احتیاجش به مؤثر، به‌واسطهٔ امکانش ازلی و ابدی است، و بنابر دوّم، یا برای آن است که از امکان بیرون رفته، یا با اینکه بر امکانش باقی است، از مؤثر بی‌نیاز است.

محال است که گفته شود از امکان بیرون رفته، چون ممکن به‌ذات خود ناگاه، انقلاب به‌واجب به‌ذات خود پیدا نمی‌کند، و برای اینکه امکان ممکنات اگرچه به‌ذات خودشان است، ولی آنها پیوسته ممکن‌الوجوداند؛ و اگر امکان آنها به‌ذات خودشان نباشد و امری منفصل باشد [2]، در این صورت ثبوت امکان برای آنها ممکن است و برای امکان آنها امکانی منفصل، و برای امکانِ امکان آنها امکانِ سوّمی می‌باشد و این امر به امکاناتی منفصل که بی‌نهایت‌اند می‌رسد؛ پس ثابت شد که آنها درحال بقایشان هم ممکن‌اند، پس آنها درحال بقایشان محتاج به سبب‌اند، چون امکان جهت حاجت است.

اگر گفته شود: شئی وقتی داخل در وجود شد، اولیٰ و برتر از وجود می‌گردد.

۱. چون هیچ حدوثی درحال بقا نیست، برای اینکه حدوث عبارت است از وجود پس از عدم، و بقاء عبارت است از وجود بعد وجود. «سبزواری» ۲. در این صورت امکان غیری لازم می‌آید و آن نیز باطل است. «سبزواری»

گوییم: این اولویت و برتری یا از لوازم وجود است و یا اینکه از لوازم آن نیست، اوّلی موجب محال است، چون وقتی وجود تحقق و ثبوت یافت، اولویّت هم تحقق یافته، و چون اولویّت تحقق یافت، بی‌نیاز از مؤثر می‌شود، و چون مؤثر پدید نیامده باشد، وجود تحقق نمی‌پذیرد، در این صورت وجودش به عدمش منتهی می‌گردد و این محال است، و اگر از لوازم نباشد بلکه از عوارض مفارق باشد، این محال است، چون آن اولویّت نیازمند به‌وجود سبب است و ذات، نیازمند به اولویّت، پس ذات نیازمند به‌وجود سببِ اولویّت می‌باشد، لذا از سبب بی‌نیاز نمی‌باشد.

برهانی دیگر: نیاز معلول به‌علت یا از آن‌جهت است که او (معلول) درحال موجود است و یا از آن‌روی که معدوم است و یا از آن جهت که مسبوق به عدم می‌باشد، و محال است که عدم، اقتضاکننده باشد، چون آن نفی محض است و اصلاً نیازی به علّت ندارد، و محال است که مسبوق به عدم باشد، زیرا مسبوق به عدم بودنِ وجود کیفیّتی است که عارض وجود ـ پس از حصولش بر طریق وجوب ـ می‌شود، پس حصول وجود اگرچه بر طریق جواز و امکان است، ولی وقوعش به‌گونهٔ مسبوق بودن به عدم یک حالت ضروری است، چون محال است که جز این‌گونه واقع گردد، و بعید نیست که شئی در نفس خود وقوعش جایز باشد و پس از وقوع، امری بر طریق وجوب عارض آن گردد، برای اینکه چهار، ممکن‌الوجود است، ولی زوج بودن آن امر واجبی است که علّت بردار نیست، همین‌طور وجود حادث ممکن است، ولی مسبوق بودن وجودش به عدم، واجب است و واجب بی‌نیاز از مؤثر است، در این صورت نیازمند به علّت، فقط وجود است و بس.

برهانی دیگر: واجب تعالی را صفات و لوازم است، خواه اضافی باشد و یا سلبی ـ چنانکه این نظر حکما می‌باشد ـ و یا حقیقی وجودی است ـ چنان‌که این نظر را بیشتر از متکلمان دارند [۱] ـ و یا اینکه احوال و اعیان است ـ چنان‌که این نظر معتزلیان و صوفیان است [۲] ـ

۱. بلکه نزد حکمای مشائین هم که در علم حق‌تعالی قائل به صور مرتسمه‌اند می‌باشد. «**سبزواری**»

۲. قائل‌اند که اعیان ثابته که لازم اسماء و صفات‌اند، صور علمی تفصیلی ذات‌اند، و فرق است بین این صور علمی و صور مرتسمه که مشائیان بدان قائل‌اند و گویند: صور مرتسمه لوازمی هستند که در وجود، از وجود ملزوم متأخراند، به خلاف اعیان ثابته که لوازم غیر متأخراند، مانند نفس مفاهیم اسماء و صفات. «**سبزواری**»

و چیزی از آنها (صفات و لوازم) واجب‌الوجود نیست، چون ممتنع و محال است که واجب‌الوجود بیش از یکی باشد، پس آنها در ذات خودشان ممکن‌الثبوت‌اند و نسبت به ذات اول تعالی واجب‌الثبوت‌اند، پس ثابت شد که تأثیر، موقوف بر پیش‌بودن عدم و تقدم آن نیست.

اگر گویند: این صفات و احکام از قبیل افعال نمی‌باشد و ما چون پیش بودن عدم را می‌گوییم، جواب در افعال داده می‌شود؟

گوییم: گرفتیم آنچه که عدم بر آن پیشی ندارد، فعل نامیده نمی‌شد، ولی ثابت شده که آنچه ممکن‌الثبوت است ـ از آن‌روی که خودش خودش است ـ استنادش به مؤثر دائم الثبوتِ با اثر جایز است، و چون این امری معقول و مقبول است، ادعای امتناع در آن ـ در برخی از مواضع ـ امکان ندارد، مگر آنکه صاحب آن از اطلاق لفظ فعل امتناع بورزد، و این نیز به فایده‌ای علمی باز نمی‌گردد، پس در امثال چنین مسائل بزرگ، تنها اعتماد بر اصطلاحات و الفاظ نمی‌توان کرد.

برهانی دیگر: لوازم ماهیات، معلولات آنها هستند و آنها از حیث زمان از ماهیات غیر متأخراند، بلکه لوازم وجودات نیز از آنها غیرمنفک‌اند، چون ما هیچ‌زمانی را فرض نمی‌کنیم مگر آنکه چهار، زوج بوده است و مثلث دارای زاویه‌هاست و آتش گرم است، بلکه بر این برهان افزوده و گوییم: اسباب (سبب‌ها) مقارن و جفت با مسببات خوداند، مانند سوختن مقارن و جفت با سوزانیدن است و درد، از پی بدی و اختلال مزاج و یا جدا شدنِ اتصال است، بلکه در اینجا چیزی است که در آن گفتگو نمی‌کنند تا به‌فرض نزدیک گردند و آن اینکه علم، علت عالِم بودن و قدرت، علّت قادر بودن است [1] و تمام اینها مقارن با آثارشان ـ بدون‌درنگ و وقفه‌ای بین آنها و آثارشان ـ پدید می‌آیند، پس دانسته می‌شود که مقارن بودن اثر و مؤثر، جهت استناد و حاجت را باطل نمی‌سازد.

برهانی دیگر: شیئی درحال اعتبار وجودش ـ از آن‌روی که موجود است ـ واجب‌الوجود است و حال عدمش ـ از آن‌حیث که معدوم است ـ واجب‌العدم است، و

۱. برای اینکه عالم و قادر بودن در نزد آنان از احوالی است که معلّل به صفتی در ذات می‌باشد و بین آنها انفکاک و جدایی جایز نیست. «سبزواری»

این نوعی از ضرورت ذاتی است که بدان: ضرورت به‌شرط محمول و در زمانش، گفته می‌شود، و حدوث عبارت است از ترتب این دوحالت، پس اگر بدانها نظر کردیم و ماهیت را از آن‌حیث که دارای این حالت است اخذ و اعتبار کنیم، ماهیت بنابر هردو صفت، واجب است و وجوب، مانع از استناد به سبب نمی‌باشد [۱]؛ بنابراین حدوث ـ از آن حیث که حدوث است ـ مانع از حاجت و نیاز نیست، ولی اگر ماهیت، از حیث ذاتش اعتبار نشود، وجوب از آن برخاسته نمی‌شود، یعنی وجوب وجود ـ در زمان وجود ـ و وجوب عدم ـ در زمان عدم ـ پس آن به اعتبار ذاتش نیازمند به مؤثر است، بنابراین حدوث ـ از آن‌روی که حدوث است ـ مانع از احتیاج است، پس می‌فهمیم که نیازمند فقط امکان است و بس.

برهانی دیگر: جهت حاجت ناگزیر است که با مؤثر باقی‌نماند ـ اگرچه پیش از آن باشد ـ وگرنه حاجتِ با مؤثر، به مؤثر دیگر باقی می‌ماند، و حدوث با مؤثر، مانند آن است بدون آن، پس اگر نیازمند حدوث باشد، محالِ مذکور لازم می‌آید، ولی اگر امکان جهت احتیاج باشد، آن همان‌گونه که بوده هست و نزد مؤثر باقی‌نمی‌ماند، زیرا ماهیت با مؤثر، در نفس‌الامر و واقع واجب می‌گردد، پس دانسته شد که نیازمند به مؤثر همان امکان است و بس.

اینها دَه برهان بودند در اینکه ماهیت ممکن، به‌واسطهٔ امکانش نیازمند به‌سبب است، اما نیازمندی نفس وجودات معلول به جاعل، به‌ذات آنهاست نه به اَمری عارض برآنها، و ما با این همه، بر اینکه عالم با تمام آنچه که در آن و با آن است حادث زمانی می‌باشد ـ و همین‌طور تمام اشیاء از اوست ـ برهان اقامه کرده‌ایم با خواست خدا به‌زودی آن را بیان می‌داریم.

اما مخالفان این اصل (حدوث) را دست‌آویزهایی سست است:

از آن جمله آنکه: ایجاد موجود و تحصیل حاصل محال است، پس ناگزیر باید

۱. برای اینکه وجوب یک سنخ است، پس وجوب غیری از سنخ وجوب ذاتی است که موجب غنا و بی‌نیازی می‌باشد؛ همچنان که وجود حقیقی یک سنخ است و هیچ‌اختلافی بین مراتبش ـ جز به واسطهٔ بی‌نیازی و نیاز و تقدّم و تأخر و امثال اینها ـ نمی‌باشد، نه اینکه آنها حقایقی متباین می‌باشند، پس حدوث مانع از حاجت است، بنابراین چگونه شرط برای آن می‌باشد؟ سبزواری»

حاجت، پیش از وجود تحقق یابد.

و از آن جمله اینکه: اگر ما دو موجود قدیم را فرض کنیم، احتیاج یکی از آن‌دو به دیگری، سزاوارتر از عکس نیست، چون هیچ‌یک را بر دیگری مزیّتی نیست.

و از آن جمله اینکه: ثابت شده که پدیدآورنده عالَم فاعل مختار است و قصد و داعی نیست و جز به احداث و پدیده‌های تازه تعلق نمی‌گیرد، چون ما در نفس خودمان امتناع قصد را به پدیدآوردن حادث و موجود می‌یابیم.

و از آن جمله اینکه: وقتی ساختمان پدید آمد، از بنّا و سازنده بی‌نیاز می‌شود، و نوشته وقتی پدید آمد، از نویسنده بی‌نیاز است.

اما جواب از شبههٔ اول: به‌واسطه نقض است و حلّ: اما نقض: به‌واسطهٔ احتیاج قادریّت است به قدرت و سیاه است به سیاهی و غیراینها؛ امّا حلّ: تحصیلِ حاصل به نفس تحصیل، محال نیست، بلکه واجب است، محال عبارت از بخشش وجود است به‌موجود ـ باردیگر ـ با اینکه آنچه در این‌باره گفته مصادرهٔ بر مطلوب است.

اما از شبههٔ دوّمی: علّت بودن شئی از آن‌جهت نیست که قدیم است، تا آنکه قدیم به مؤثریت سزاوارتر از قدیمِ دیگری نباشد، همین‌طور معلول بودن شئی از آن‌جهت نیست که حادث است تا آنکه یکی از دو حادث، به علّیّت دیگری از دیگری سزاوارتر نباشد، پس جعل حرکت دست که علّتِ حرکت کلید است، سزاوارتر از عکس آن نیست، بلکه علّت به واسطهٔ خصوصیّت ذات و حقیقتش علّت می‌باشد و از آن‌جهت که هست اقتضای تقدّم بالذات و علیت دارد، مانند تقدّم خورشید بر نور، زیرا نور از خورشید است نه خورشید از آن؛ اما آن شبهه که: اگر دواَمری متلازم هم باشند، از برخاستن یکی از آن‌دو، برخاستن دیگری هم لازم می‌آید، پس یکی از آن‌دو ـ به علّیت ـ سزاوارتر از دیگری نیست؛ بیان دفع آن گفته آمد (که یکی از دو برخاسته کاشف است و دیگری موجب).

اما جواب شبههٔ سوّمی: گوییم: آغاز قصد و داعی تا آغاز تکوین و پدیدآوردن است و استمرار آن‌دو، تا استمرار آن است نه تا آغازش، پس اگر قصد و داعی استمرار یابد و تعلق آن‌دو هم استمرار یابد، این ممکن (الوجود) است و ادعای ممتنع بودن آن مصادرهٔ بر مطلوب است [۱].

۱. مصادرهٔ به مطلوب عبارت از قرار دادن مدعی است عین دلیل، یعنی دلیل را مدعی قرار دادن. «م»

اما جواب شبهه چهارمی: امثال این فاعل‌ها علّت‌های حرکات و انتقالات اجسام‌اند از جایی به‌جایی، و اسباب حفظ شکل‌ها و ثبات اوضاع و بقای آنها نیستند، و علّت قریب و بعید آنها اموری دیگراند که درجای خودش آنها را بیان می‌داریم.

۳۹
فصلی
در اینکه حدوثِ هر حادث زمانی نیاز به حرکت گردشی انقطاع ناپذیر دارد

بدان که علّت تامّ شئی، امکان ندارد که بر شئی، تقدّم و یا تأخر زمانی داشته باشد، اسباب قریب حوادث ناگزیر باید حادث باشد، چون اگر قدیم باشد، از قِدم اسباب آنها قِدم حوادث لازم می‌آید، برای اینکه هر سببی وقتی با عدم معلولش پدید آید، وجود معلول نزد وجود آن علّت، ممکن ذاتی است، چون محالِ بالذات، معلول چیزی نمی‌گردد، بنابراین وجود آن معلول ـ هنگام پدید آمدن ـ درخواست علّت زائد را دارد، زیرا نخست علّتی فرض شده که گاهی معلول با او معدوم می‌گردد و گاهی موجود می‌شود، پس دو نسبت آن به‌دوطرف وجود و عدم برای معلول، یک نسبت است، پس تا نسبت امکانی ادامه دارد، یکی از دوطرف نیاز به ضمیمه دارد، و سخن با ضمیمه هم همین‌طور است تا آنکه منتهی به‌چیزی شود که بدان، ماهیّت معلول از امکان بیرون آید و وجودش ـ مثلاً ـ وجوب و لزوم یابد، و تمام تقریر و بیان را درباب نفی اولویت ذاتی و غیرآن دانستی.

پس روشن شد که سببِ قریب حوادث و یا جزء سبب آنها، با حوادث حادث می‌شوند، و سخن در آن، مانند سخن در اوّلی است که تسلسل لازم می‌آید و یا منتهی به حادثی می‌شود که ماهیت و یا حقیقتش عین حدوث و تجدد است [1]، مانند حرکت و یا متحرکِ به نفس خود، مثل طبیعت که به‌ذات خود متجدد است، ولی طبایعی که وجود انقطاع‌پذیری دارند و عدمشان در زمان پیشین و حرکت پیشین است، مسبوق به طبیعت دیگری هستند که نگهدارنده و حافظ زمان آنهاست، و این طبیعتِ حافظ زمان

۱. به زودی خواهد آمد که سیلان در وجودات طبایع قابل اعتبار است نه در ماهیت آنها، و حقیقت عبارت است از ماهیت به‌شرط وجود. «سبزواری»

دارای دو وجه است: وجهی عقلی که نزد خداوند است و آن عبارت از علم ازلی او و صورت قضای وی بوده و از عالَم نمی‌باشد، و وجهی کونی قَدَری دارد که هرآن و لحظه‌ای در خلق جدیدی است، ولی فلاسفه به واسطهٔ عدم آگاهیشان بر این اصل ملتزم به تسلسل شده و گفته‌اند: این تسلسل یا به‌صورت دفعی و یک‌جاست و یا اینکه به‌گونه‌ایست که بعضی از آنها بر بعض دیگر تقدّم و پیشی دارند، اوّلی باطل است، چنان‌که در مباحث علت و معلول گذشت، پس دومی مشخص است.

گویند: آن نیز یا این است که حوادثِ متفاصل و جدای از هم‌اند که وجودشان آنی و یک‌لحظه‌ای می‌باشد و یا این است که وجودشان زمانی است، از اولی پی‌درپی هم آمدن آنات و لحظات لازم می‌آید و این امر محال است، و بنابر تقدیر جایز بودن پی‌درپی هم آمدن آنات و لحظات، آنات از هم متفاصل و جدا می‌باشند، پیشین لازم نیست که منتهی به بعدی گردد، پس علّت نمی‌باشد، درحالی که چنین فرض شده بود و این خلف (خلاف فرض) است، و اگر زمانی سیال باشد، در آن صورت حرکت است.

تحقیق در این امر اینکه: وقتی در ماده‌ای امری که نبوده است حادث شد، مانند صورت انسانی در مادهٔ نطفه، برای علّت این امر ـ نسبت به آن مادّه ـ نسبتی حاصل می‌گردد که نبوده است، و در اینجا آن مادّه ناگزیر از حرکتی است که موجب قرب و نزدیکی ـ پس از بُعد و دوری ـ می‌شود، مانند استحالات و دگرگونی‌هایی که در قوّهٔ نطفه است و انفعالات متصلی که دارد و بدانها، مناسبت‌هایی را که از آن صورت و از علّت مؤثر آن دور بودند نزدیک می‌سازد.

روشن ساختن این مقام آنکه: علّت گاهی مُعدّه و آماده‌ساز است و گاهی علّت مؤثر است، علّت معدّه و آماده‌ساز جایز است که بر معلول تقدّم و پیشی داشته باشد، چون مؤثرِ در معلول نیست، بلکه معلول را به‌گونه‌ای نزدیک می‌سازد که صدورش از علّت مؤثر امکان‌پذیر می‌گردد؛ اما (علّت) مؤثر: مقارن و جفت بودنش با اثر، لازم و واجب است؛ و بازگشت علت معدّه و آماده‌ساز به‌چیزی است که از حیث وجود متجدد و نوپذیر است و از جهت حقیقت درهم بافته و پیچیده ـ از انقضاء (سپری شدن) و حصول ـ به‌گونه‌ای که حصول چیزی از آن محال است ـ مگر پس از زایل شدن پیشی آن ـ .

مِثال این امر از حرکات طبیعی اینکه: جسم سنگین در فرود آمدنش به پایین، به هیچ حدّی از حدود مسافت منتهی نمی‌گردد جز آنکه آن انتها، سببی برای استعداد آن می‌گردد که تا از آنجا به حدّ دیگری حرکت کند، و مؤثر در این حرکت سنگینی است، ولی اگر متحرک به‌واسطهٔ حرکت پیشین منتهی به این حدّ نمی‌شد، وجود آن حرکت محال بود، چون آن (جسم) پیش از منتهی شدن بدان حدّ، محال بود که سنگینی، موجب حرکتش از آنجا شود، و چون به‌سوی حدّ مذکور حرکت کند به‌گونه‌ای می‌گردد که برایش امکان‌پذیر می‌شود تا آن (جسم) سنگین را از آن حدّ حرکت دهد، درحالی که صدور این حرکت از (جسم) سنگین ممتنع و محال بود و از علّت هم بعید می‌بود، و چون صدورش امکان‌پذیر شد، نزدیک و قریب گشت، و این نزدیکیِ پس از دوری، فقط به‌سبب حرکت پیشین حصول پیدا کرد، و این معنی سخن آنان و مرادشان است که گویند: حرکت، علّت‌ها را به معلول‌هایشان نزدیک می‌سازد.

مثال آن از حرکات ارادی مثال کسی است که ارادهٔ آن دارد که در شب تاریک به واسطهٔ نور چراغی که در دست دارد راه برود، هرگاه با گامش موضعی از زمین را در می‌نوردد، با نور آن چراغ می‌بیند که نور، بر موضع بعدی افتاده، لذا آن را در می‌نوردد و همین‌طور... تا آخر؛ پس علّت مؤثر برای حصول روشنایی در هرجایی از آن موضع، نور چراغ است و علّت معدّه و آماده‌ساز، نزدیک‌کننده است و دورکننده عبارت از راه رفتن است؛ همین‌طور هرکس که می‌خواهد به حج رود، آن ارادهٔ کلّی سبب و اَصلی است برای حدوث و پدید آمدن اراده‌های جزئی مترتب به‌هم که هریک از آنها نزدیک‌کنندهٔ به دیگری است، زیرا آن مسافت به‌حدّی از حدود نمی‌رسد جز آنکه پایان و انتهای آن بدان حدّ، وسیله‌ایست تا قصد جزئی دیگری حادث و پدیدآید تا از آن حدّ به حدّی که پس از آن است حرکت نماید، و مؤثرِ در این قصدهای جزئی پی‌درپی مؤثرِ در حرکات پشت سرهم، قصد کلّی است که مقارن با تمام آن حوادث و پدیده‌هاست.

و چون این را دانستی خواهی دانست که علّتِ مؤثر را یک معیّتِ مؤثر، با تمام خصوصیات افراد متجدّد می‌باشد که آن مِلاک علیّت و ایجاد است؛ و این خصوصیات را هویاتی است که به‌ذات خودشان متقدم و متأخر است که اقتضای تقدّم و تأخر دارد، و این به‌سبب جعل و تأثیر نیست، بلکه جعل و تأثیر در نفس هویات

آنهاست نه آنکه سابق آنها، سابق جعل گردد ولاحق آنها لاحق؛ پس منازل فرودآمدن جسم سنگین ـ در مثال اول ـ مانند قالبی است که روحش سنگینی است، و همین‌طور انتقالات نور برروی زمین، مانند قالبی است که روحش نور چراغ می‌باشد و امثال اینها، و اراده‌های جزئی مانند شخص‌اند که روحش یک ارادهٔ کلی است.

همین‌طور گوییم: هریک از افراد و جزئیات طبایع حادث و نو را سببی قدیم و ازلی است که او بخشندهٔ صورت‌های متجدد و نو می‌باشد، ولی فیضش در هر فردی در گرو وقت آن است که موقوف بر صیرورت ماده‌ای است که قوّهٔ قریب و استعدادی شدید برای قبول فیض دارد، و حصول این استعداد ـ پس از آنکه نبوده ـ به‌واسطهٔ حرکات و تغییرات و دگرگونی‌هاست، و بلکه به‌واسطه هویات صورت‌های جزئی که پی‌درپی بر ماده وارد می‌شوند می‌باشد تا آنکه ماده به‌واسطهٔ سابق آن (صورت) آمادهٔ لاحق گردد؛ بنابراین امکان ندارد که چیزی از اشیاء پدیدآید، مگر به واسطهٔ تجدّد و نوشدن اموری پیشین که با حادث مرتبط باشد، پس در اتصال تجددی، بی‌نیازی از وجود اموری که برهم پیشی می‌گیرند و آغازی ندارند نیست، بنابراین ناگزیر از وجود امری هست که دوام تجدّدی را به‌گونهٔ اتصال پذیرا باشد تا زمان انقطاع نپذیرد، لذا ناچار از وجود جسمی است که دارای طبیعتی متجدد و انقطاع‌ناپذیر باشد و دیگری نزد خداوند باقی باشد، آنکه پذیرای دوام تجدّدی از جواهر جسمانی است، همان جسم بسیط ابداعی می‌باشد و آنکه دوام را از اعراض جسمانی‌پذیر است، حرکت گردشی است، چون باقی حرکات و دگرگونی‌ها ـ تا حدّی که از غیرشان فاصله و جدایی دارند ـ منقطع‌اند، و به‌زودی خواهی دانست که فاعل این حرکت امری غیر جسمانی است که پیوسته شوق به عالم ربوبیّت دارد، مبدئش از خداست و بازگشتش هم به‌خداست (آغاز و انجامش اوست) و اوست که سوار کشتی فلکی است که: بسم‌الله مجراها و مرساها، یعنی: رفتنش و ایستادنش به نام خداست (۴۱ـ هود).

فهـــارس

فهرست آیات

فهرست احادیث و اقوال

فهرست اعلام و اصطلاحات